يا حفيظ يا كبيكج

س

ان سكندر العصر الى الارسطا
ابو الحكم العصر المدعو بالمادر
كان كسه له ولاسلافه
واخلافه

ان بعضا من العلماء جعلوا المنطق من فروض العين لكونه موقوفا عليه لمعرفة الواجب
وهي واجبة كما ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف حتى
حكم بعض من الحكماء الاشراقية ان رياضة المتصوفة وسلوكهم تدور على قواعد المنطق
مفتاح السعادة لطاشكبري زاده

ومن فاز بالحكمة الذوقية من الاوائل السهروردي ومن الاواسط الفناري
وجلال الدواني ورئيس مولانا المتأخرين الصدر القونوي والعلامة الشيرازي
من كتاب المدور

٨٥٤

٨٥٤

والجوهرية عندهم امر عقلي لا وجود لها في الخارج فانها عبارة عن كمال الماهية بحيث لا تحتاج في وجودها الى المحل المقوم به والجوهر هو الماهية الكاملة المستغنية عن المحل

[illegible]

[illegible]

اوفق لاعتقادهم فيقال هو الجسم بعينه فهو النوع [illegible] يعتقدونه كما اثم الناس محسوب بالوصف جوهرا معقولا [illegible] الجسم وان كان الخاص والعام فان المشهورين [illegible]

اعلم ان الوحدة مما يجب معرفتها واتقانها لدوران كثير من المطالب العالية على معرفتها وهي عند الاشراقيين صفة اعتبارية ذهنية من المعقولات الثانية تعرض الشيء في الذهن باعتبار كونه غير منقسم فمعناها عندهم عدم الانقسام ليس غير وعند المشائين لها معنيان احدهما وجودي وهي باعتبار هذا المعنى مبدأ الاعداد والاخر عدمي وهو عدم الانقسام وعلى هذا الخلاف يترتب مباحث عديدة ليس المقام متحملا لذكرها وهي بالمعنى الاخير المتفق عليه بين الطائفتين ينقسم الى اقسام كثيرة باعتبارات مختلفة يذكر بعضها في ضمن ذكر اقسام الواحد وذلك لان الواحد اما واحد من جميع الجهات وهو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا ذهنا بان يكون له حد مركب من الجنس والفصل ولا خارجا بان يكون له حقيقة مركبة من الاجزاء الخارجية ولا انقسام الكلي الى جزئياته ولا انقسام الكل الى اجزائه ولا غيرها ذكرتم من الجهات فلا يصدق هذا الواحد من جميع الوجوه الا على الواجب تعالى واما واحد من بعض الجهات كالعقل فانه واحد من جهة النوع لا ينقسم الى الجزئيات ومن جهة الخارج اذ ليس لحقيقته اجزاء خارجية لكنه منقسم في الذهن لان حده مركب من الجنس والفصل وكالنفس فانها واحدة من جهة الخارج ليس لها اجزاء خارجية لكنها منقسمة في الذهن وكالفلك والكوكب فان كل واحد منهما واحد بالنوع لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته ومن جهة الذهن ايضا اذ لا حد مركب من الجنس والفصل لكنه ينقسم من جهة الخارج لانه جسم ومن جهة الذهن ايضا لان له حدا مركبا من الجنس والفصل وكالخط والسطح والجسم التعليمي فان كل واحد منها واحد من جهة الاتصال نقطة وكالكرسي الواحد فانه واحد من جهة الاتصال والاجتماع والواحد من جهة الاجتماع اما صناعي كالكرسي الواحد والبيت الواحد وغيرهما مما في وحدته الاجتماعية مدخل للصناعة واما طبيعي كالانسان الواحد وغيره مما كان اجتماعه باقتضاء الطبيعة لا بالصناعة وهذه المذكورات كلها وحدتها حقيقية لا اعتبارية واما الوحدة الاعتبارية فهي التي تعرض للكثير بالفعل لا من جهة كثرته بل من جهة اخرى قد اجتمع ذلك الكثير فيها فصار واحدا باعتبارها مثل الكثيرة من نوع واحد يطلق عليها واحد باعتبار نوعها وقس عليه درجات الوحدة ذاتية كانت او عرضية لا كثرة فيها احاطة به الوجود والعلم الالهي وجهة وحدة يجمعها اعلى الموجودية والمعلومية فينبغي لك ان تفهم من قوله وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد هذا فاصطلح بعض ارباب التدوين على تسمية بعض الواحد الاعتبارية باسماء مخصوصة منها المجانسة الاتحاد في الجنس والمماثلة للاتحاد في النوع والمشابهة للاتحاد في الكيف والمساواة للاتحاد في الكم والمناسبة للاتحاد في الاضافة والمطابقة للاتحاد في الوضع والمطابقة للاتحاد في [illegible] المناسبة وغيرها مما يطول بذكره الكلام

من الفوائد المستفادة من هذا الكتاب ان القوة المستعملة في مقابلة الفعل لها معنيان احدهما الاستعداد الذاتي وهو الاستحقاق الذاتي للوجود بحسب الذات ويقال له الامكان الذاتي وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع وهو بهذا المعنى يوجد في جميع الممكنات من المفارقات والكائنات الفاسدات والاخر الاستعداد القريب الذي يتقدم الوجود بها واسطة ولا يجتمع به ويقال له الامكان الاستعدادي والامكان الاخص ايضا وهو بهذا المعنى مختص بالكائن الفاسد من الممكنات ولا يوجد في المفارقات اذ لا يتقدم وجودها استعداد وجوده بهذا المعنى بل يتقدمه الاستحقاق الذاتي للوجود وهو الامكان الخاص والمعنى الاول للقوة

[illegible]

كالمخصوص للمستفيض بعده المفيض بواسطة جسم مستعد لقبول ذلك الكمال الفائض عليه من جانب واهب الصور

[illegible]

في مراتب الحكماء وطبقاتهم وهي عشرة ٩
مقصود الكتاب ينحصر في قسمين القسم الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق وفيه ثلث مقالات ١١
المقالة الاولى في المعارف والتعريف وفيه ضوابط سبعة ١٤
الضابط الاول في دلالة اللفظ على المعنى
الضابط الثاني في العلم ١٥
الضابط الثالث في الماهيات واجزائها واعراضها ١٨
الضابط الرابع في الفرق بين العرض الذاتي والعرض الغريب ١٩
الضابط الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي
الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق ٢٠
الضابط السابع في التعريف وشرائطه ٢١
المقالة الثانية في الحجج ومباديها وهي تشتمل على ضوابط ٢٥
الضابط الاول في رسم القضية والقياس واصنافهما
الضابط الثاني في حصر القضايا باهمالها وايجابها وسلبها ونحوه
الضابط الثالث في جهات القضايا
حكمة اشراقية في بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية
الضابط الرابع في التناقض وحده
الضابط الخامس في العكس المستوي
الضابط السادس في مباحث متعلقة بالقياس وانتهائها الى الاشكال
التحقيق في وجوب وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة لانه من قبيل العلاقة
الضابط السابع في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها ٥
بيان اليقينيات على راي المشائين وحكمة على راي الاشراق
بيان الاستقراء
فصل في التمثيل
فصل في تقسيم البرهان الى اني ولمي ٥
فصل في بيان المطالب ٥٦
المقالة الثالثة في المغالطات وفيه فصول
الفصل الاول في المغالطات
الفصل الثاني في بعض الضوابط وحل الشكوك
الفصل الثالث في بعض الحكومات ونكت اشراقية ٧٣
مقدمة في تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض ٧٤
تقسيمه الى الواجب والممكن
في بيان التقدم واقسامه
في تناهي السلاسل
حكومة في ان الوجود ذهني لا عيني ٧٩
الماهية مجعولة
في بيان الوحدة وفي ان العدد امر اعتباري
الامكان والوجوب والامتناع امر معقول
النوع اما بسيط او مركب ٨٥
الاضافات اعتبارات عقلية والعدم المقابل للملكة امر عقلي ٨١
الجوهرية ليست امرا زائدا على الجسمية
تقسيم الصفات الى قسمين عينية وذهنية ٨٦
المحمولات من حيث انها محمولات ذهنية
ليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع بل الصدق في الامور الاعتبارية الذهنية المحضة اي الشيء لما يصلح له بخصوصه والكذب اي فيما لا يصلح له بخصوصه ٨٨
في ان [illegible] من الاشياء ٨٩
فصل الوضعية خارجة عن حقيقة الاعراض
حكومة في بيان قول المشائين من ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقول اهل الاشراق
في ابطال التخلخل والتكاثف ٩٢
في بيان [illegible] ان المقدار زائد على الجسمية
هيولى العالم الجسماني هو الجسم البسيط ٩٥
الجسم الطبيعي مركب من جوهر وعرض
عدم تجرد الهيولى عن الصورة ٩٧
اثبات الصور النوعية
لفظة الصورة عند الاوائل بمعنى العرض ولفظة الهيولى بمعنى الجسم المطلق ١٠١
ابطال قول المشائين في تخصيصهم العقول بالتشكيك ببعض الوضعيات وبيان جريانه في جميع المعقولات الجوهرية والعرضية
في اثبات الجزء وابطاله
في ابطال الخلاء ١٠٦
حكومة في بقاء النفس وفيه مطالب شريفة ومباحث لطيفة
مثل الافلاطون ١٠٥
تحقيق الابصار ١٠٥
يجوز ان يكون للشيء البسيط عدة كثيرة من الاجزاء ١١٢
الجسم اذا كان عديم الميل لا يقبل الحركة قسرا ١١٣
لا يجوز ان يكون للشخص علتان ١١٥
ظن بعض الناس ان الشعاع جسم وذلك باطل
ظن ان الشعاع هو اللون ١١٦
١١٧
في حقيقة صور المرايا ١٢٠
في المسموعات
لا يتوقف الصوت والاعراض من بساط المحسوسات اصل ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات ١٢٢
الواحد من جميع الوجوه هو النور [illegible] وفيه بيان الوحدة الحقيقية والاضافية وانواعهما ١٢٤
القسم الثاني في الانوار الالهية وفيه خمس مقالات
المقالة الاولى في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر عنه اولا وفيه فصول وضوابط ١٢٥
فصل في بيان ان النور الذي [illegible] علة مبدأ الكلام
فصل في تعريف الغني ١٢٦
تقسيم صفات الشيء الى [illegible] ١٢٦
فصل في بيان افتقار الجسم وهيئاته النورية والظلمانية في الوجود الى النور المجرد ١٢٧
النور المجرد لا يشار اليه بالحس ١٢٧
كل ما هو نور لنفسه فهو مجرد ١٢٨
نفوس الحيوانات مجردة ١٢٨
ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته ١٣١
النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه والى نور في نفسه وهو لغيره
اختلاف الانوار المجردة بالكمال والنقص لا بالنوع ١٣٤
اثبات الواجب ووحدانيته وبراءته عن النقائص ١٣٥
المقالة الثانية في ترتيب الوجود وفيها فصول ١٣٩
الواحد لا يصدر عنه غير الواحد
في بيان ان اول صادر عن نور الانوار نور مجرد واحد ١٤٠
في احكام البرازخ اي الاجسام ١٤٢
اثبات الجهات ١٤٤
تحقيق المحدد ١٤٥
حركات الافلاك ارادية وفيه تقرير الحركة وبيان مباديها ١٤٥
كيفية صدور الكثرة عن الواجب ١٤٦
النوران [illegible] اذا لم يكن بينهما حجاب ١٤٨
الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ١٤٨
ليس الابصار بالانطباع في المرآة ١٤٩
[illegible] النور عبر اشراق الشعاع ١٤٩
بيان ان كل عال قهر بالنسبة الى السافل والسافل محبة للعالي وفيه بيان اللذة والالم ١٤٩
اشراق المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها
محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي
من القواعد الاشراقية امكان الاشرف
تنبيه [illegible] على الاتفاقيات
الانوار القاهرة [illegible] اكثر من [illegible]
الانوار القاهرة يشاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ١٦٣
بيان وصول المصنف الى النور [illegible] طريق الوصول للطالبين
ما نقل عن زرادشت ان العالم قسمان مينو وهو عالم النور وكيتي وهو عالم الظلمة ١٦٤
ارباب الانواع [illegible] ارباب الاصنام ١٦٤
حكاية غريبة منقولة عن افلاطون انه كان ينسلخ كلما اراد ويعرج عالم النور ١٦٧
بيان الاسرار المستفادة من حديث ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور [illegible] السموات والارض ومن فوق [illegible] الى العرش من نور [illegible] ١٦٨
في بيان جواز صدور البسيط عن المركب
في بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور منصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ١٦٩
في بيان عدم تناهي اثار العقول وعدم تناهي اثار النفوس [illegible] ١٧٠
المقالة الثالثة في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول والحركات العلوية وفيه فصول ١٧٣
فعلهم ازلي والعالم قديم ١٧٣
كل حادث زماني لسبقه حوادث لا الى اول وفيه تحقيق الحركة وحركات الافلاك وسائر احوالها ١٧٤
الاشارة الى القيامة الكبرى
في تتمة القواهر الطولية والعرضية وفي ازلية الزمان وابديته وسرمدية العالم
في تقدم القواهر بعضها على البعض
في تحقيق الزمان ماهيته [illegible]
في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها ١٨٤
الممكن لا يستغني عن العلة حال الحدوث والبقاء ١٨٤
المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيبها وبعض قواها ١٨٥
كل جسم اما ان يكون مفردا او زوجا
بيان ان البسائط العنصرية ثلثة عند الاشراقيين واربعة عند المشائين [illegible] وبيان الكيفيات [illegible] ١٨٥
بيان المركبات الناقصة وكائنات الجو مثل الامطار والرياح والرعود والبروق والصواعق والشهب
في بيان ان الحركات كلها الى الانوار المجردة والعرضية ١٨٩
في بيان ان الاستحالة [illegible] لا في الصورة الجوهرية كما هو التحقيق ١٩٢
في بيان ان لكل نوع [illegible] خليفة [illegible] في عالم [illegible]
المواليد والمزاج
الفرق بين المزاج والنفس
سبب ميل النفس الى المركبات الانوارية مثل الذهب والياقوت
طبيعة كل شيء اي رب نوعه حقيقة عند الاشراقيين وقد يطلق على الكيفيات الاول المحسوسة مجازا
[illegible] خليفة كبرى فيه ١٩٣

المزاج الانسان هو مزاج الانسان

روح القدس هو واهب العلم معطي الحجة على المزاج الانساني

النفوس الانسانية حادثة مختلفة في جواهرها ١٩٤

في الحواس الظاهرة ١٩٨

الحواس الباطنة ٢٠٠

في بيان الصفة وصفات النفس الظاهرة في البدن

في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني وان الحواس الباطنة ليست محلا لحفظ الصور ولا في حقيقة صور المرايا والتخيل ٢٠٢

جميع الصور الجزئية الخيالية والمعاني الجزئية الوهمية التي يدركها الانسان مخزونة في عالم الذكر وهو النفوس الفلكية ويستعيدها النفس الانسانية عند الاحتياج ٢٠٥

جميع الاشباح التي في العالم العلوي لها اشباه في العالم السفلي

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول ٢٠٩

في بيان التناسخ وابطاله ٢٠٩

في بيان خلاص الانوار الظاهرة الى عالم النور دون النفس

التذاذ الانوار باللذات العقلية هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول بالفعل بعد المفارقة لكون البدن مظهرا قبل المفارقة

في مراتب الاصلاح ٢١٩

في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة ٢٢١

في بيان ان جميع اللذات الحسية عكوس واظلال للذات النورية العقلية تفيض وترشح على البرازخ من عالم النور حتى لذة الوقاع رشح من لذة النور الاسفهبد بحيث ا

في بيان الانذارات والاطلاع على المغيبات وان نفوس الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية

في ان الاشباح الغير المتناهية التي في عالم المثال غير متناهية

في اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات

وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا

وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين

واعلم ان كل شيء مما في العالم مصور في الفلك العنصري

مسطور في لوح الذكر المبين من السائرين ح

ما علم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية

اخوان التجريد يشرق عليهم الانوار ٢٤٣

نور بارق يرد على اهل البدايات يلمع وينطوي

في ما يتعلق بعالم المثال

قال الشارح العلامة ان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول وعالم الصورة المنقسم الى عالم الاجسام والى عالم المثل المعلقة

قال المصنف في تجارب صحيحة يدل على ان العوالم اربعة انوار قاهرة وانوار مدبرة يعني عالم النفوس المسمى بعالم الملكوت وبرزخان يعني عالم الاجرام الفلكية والعنصرية المسمى بعالم الشهادة والملك وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة يتنعم بها السعداء يعني عالم المثل والاشباه المسمى بعالم المثال والبرزخ ٢٣٤

تفصيل انواع الاطلاع على المغيبات في حالتي النوم واليقظة وبيان اسبابه وتفصيل اقسام المنامات كلها من قبل الشارح العلامة قدس سره

بيان ان لاخوان التجريد مقاما خاصا بهم يقدرون فيه على ايجاد مثل معلقة قائمة بذواتها ومن يصل اليه يتيقن وجود عالم آخر مقدار غير عالم المحسوس ٢٣٦

بيان طبقات عالم المثال وهي كثيرة بحيث لا يحصيها الا الله لكنها متناهية وانما انتهى من كل طبقة من انواع ما في عالمنا هذا ومن غيرها ما هو غير متناهية واصول الطبقات ثلثة الطبقات النورانية التي هي جنان المتوسطين من السعداء وهي متفاوتة في النورانية والشرف وثانيها الظلمانية التي هي دركات الجحيم وثالثها اي الطبقات المتوسطة بعالم الحس المدبرة الظلمة يسكنها المجوس ومنه الجن والشياطين وفي بعض النورانية يسكن الملائكة وفي بعض الظلمانية يسكن الجن والشياطين هكذا حققه الشارح العلامة قدس سره

بيان ترقي السالكين في ذات بوم بحيث يشاهدون اولا عالم المثل طبقة بعد طبقة ثم يترقون الى عالم الانوار المجردة حتى يصلوا الى حضرة نور الانوار وهي المطلب الاعلى اللهم يسر لنا بفضلك وكرمك

ذكر طريق السلوك الى عالم النور ونور الانوار وكيفية التخلص من عالم الظلمات والتجرد من ظلمات المواد على مذهب اهل الاشراق وفيه بيان ان الخليفة التي في الارض هو الكامل في العلم والعمل وبيان ان الاعظم هو الموجود الكامل والجواهر هي حروف وذلك الكتاب سوار الحواس نقطه واعرابه طول العمر فاقرأ هذا الكتاب وافهم معناه

اسباب الخوارق الصادرة من غير الانبياء والاولياء عليهم السلام منحصرة في ثلثة اما ارضي او سماوي او مركب منهما والارضي اما نفس الانسان فمنها تأثير العين والسحر واما غيرها كالنيرنجات وجذب المغناطيس للحديد والسماوي كعقد الالبنجرفي الكائنات بل الابد وان ينضم اليه معدات العزايم ميقون مركبا من السماوي والارضي من ذلك الطلسمات ٢٤٢

الحواشي التي في هذه النسخة الكتبية المعلمة بعلامة ن ح خط اشارة الى المولى العلامة
الحاج محمود النيريزي وهو شريك المولى عصام الدين الا انه غلب عليه
في العقليات وشرح المولى المذكور كتاب الالواح للعماد وكتب
حاشية على هذا الشرح واهداه الى السلطان يعقوب بهادر خان فعلمت انه
الحواشي من خطه واما الحواشي التي كتبت في تحتها احمد مولوي وهو الذي
كان رئيس المنجمين في دولة السلطان محمد خان ابن ابراهيم خان وفي زمانه
ولما عزل السلطان محمد خان عن الخلافة ذهب المولى المذكور رئيس المنجمين الى مكة المكرمة
وجاور بها ومات في سنة اثنى عشرة ومائة والف والمولى المذكور
كان من زمرة الطائفة المولوية

النيريزي اوله نون
مفتوحة بعدها ياء
مكسورة وبعدها راء مكسورة
معجمة باثنين من تحتها
وزاي مكسورة
نسبة الى قرية
من اعمال اذربيجان
يقال لها نيريز
كذا قال العلامة
ابن فلان

كان الشارح العلامة قدس سره قد كتب بخطه الشريف على ظهر نسخة
قابلت هذه النسخة منها ما هذه صورته

اما بعد حمد لله على آلائه المبثوثة في ارضه وسمائه والصلوة على محمد خاتم انبيائه وسيد انبيائه
فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول قرأ علي
مصنفي هذا وهو شرح حكمة الاشراق الامام الفاضل مفخر الاماثل الكيس اوحد الاقران درة الزمان
جلال الملة والدين خليل بن بوراغلي بن اسمعيل الرومي ادام الله فضله وكثر في الافاضل مثله
قراءة اتقان وتحقيق وامعان وتدقيق بحيث استحق ان يستفاد منه قواعد الحكمة الجمة
ومعاقد المطالب اليقينية اذ لم يغادر من الدقائق المكنونة الموقوفة على التوقيف والحقائق
المخزونة المودعة في هذا التاليف صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ولا آية او شريدة
الا استخرجها واوردها اسال الله ان يطيل بقاءه ليعلم الغوص على جواهره ويفتق الاصداف
عن ذخايره ويوفقه للعمل الصالح الذي هو مرمى اغراض اولي العقول ومطمح ابصار المتطلعين
الى غايات الفضل وحررت هذه الاسطر بشيراز في شهر الله الاصم الاصب رجب
من شهور سنة احدى وسبعمائة والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين

وجدت
الشيخ [illegible] قدس سره
بعد [illegible] العلامة [illegible] بخطه
[illegible] الشيخ [illegible]

نقلت هذه الاسطر من خط [illegible] خط
الشريف وقابلت بها في سنة
[illegible] عمره [illegible] والف
[illegible] الصفر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

RAĞIP P.
Ka. N.
843

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 708

عدد
٨٥٦

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
عفي عنه ١١٧٥

٨٥٦

قال مولانا واستادنا افضل الورى

قال مولانا واستادنا افضل الورى قدوة العلما المتبحرين سلطان
الحكما المتالهين حجة الله على الخلق اجمعين مفخر افاضل الانام مالك ازمة
القضاة والحكام قطب الملة والحق والدين ادام الله ظلال جلاله ومتعنا
بفضله وافضاله الاشراق سبحانك اللهم والاشواق وليك انت ربنا ورب
مبادينا ونحن عبيدك بافيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدا
الاول وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرغبوت فاغننا
اله العالمين ونا ظم السموات فوق الارضين على ما امرت ونجم علينا ما انعمت
واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما بعدنا الان نلقاك وخلصنا
بعزتك عن غسق الطبيعة الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى
الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في المبدء والرجعى ولك الحمد في الاخرة
والاولى ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا
وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى وصلى الله على الذوات الكاملة والنفوس
الفاضلة ملوك بقاع الانس ورؤسا حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا
وهادي طريقتنا محمدا واله بافضل صلواتك وازكى تحياتك ونمي اليه باقيات
الصالحات وصاحب الطول العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن
مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل

انت خبير بان الشارح انما اختار هذه الخطبة الغريبة تنبيها على ان المصنف
التاليف الذي هو بصدد شرحه مؤلف غريب في بابه و
عجيب لم يسبق بمثله في وقته (margin)

يعني ظهور الانوار العقلية وفيضانها على نفوس الكاملين
المتجردين سبيل يوصلهم الى جناب قدسك
نبه بجمع الاشواق على انه الشوق لا يبدو ولا يتناهى بالتكرر والتجدد
حتى يكون دليلا على معرفة المطلوب (margin)

والحكيم الكامل مظهر الحقايق مبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان المتالهين
قدوة الكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه
المخزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير
العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض فيما بلغنا
كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم فحري به
ان يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح
النفس باطنا وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة
ما تحقق عنده من المسايل المبراة عن الشكوك ونقاوة ما ذاقه بما حصل له في السير والسلوك
وبه وصوله الى الله الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما مدحه في اكثر الكتب
والرسايل ويحيل عليه ما اشكل من المسايل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على
اولاها وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين
بعيد الغور فيهما لا يدرك شاوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكما وتلويحات
من تقدمه من الاوليا من ذلك علم عالم الاشباح الذي به تحقق بعث الاجساد
بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات
والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار الغيبوتية التي لا يكشف
عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل العلوم تحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل الا
بتلطيف السر والتجرد عن الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله منتهى
مقامات الابرار بحق المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في
الشفاء والنجاة بقوله فليتلطف من نفسك وقوله فاحذر من هذا وامثالها وبالجملة
فان هذا الكتاب بهو دست الغرايب وبيت العجايب ولا يعرف ذلك
الا من تسنم قلال شواهق هذه الصناعة بحق وجرى في ميدانها اشواطا على عرق وعرف
ان لا كل سوداء تمرة ولا حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة

قال الاصمعي يقال لقيت فلانا على عرق القربة ومعناه الشدة ...
ويقال جرى الفرس عرقا او عرقين اي طلقا او طلقين
الفرس طلقا او طلقين اي شوطا او شوطين صحاح (margin)

ومطويين في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في نفحة الانوار لكنه
حكمة البحثية والذوقية هي على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر الصدر
الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس
وانباذقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وامثالهم ممن شهدت الحكماء
السالفة بتفضيلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي
وتخلقهم باخلاق الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه واتقانهم بالمعارف على ما عليه
الوجود اولئك هم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هو التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية
لتحصيل السعادة الابدية كما امر به الصادق عليه السلم في قوله تخلقوا باخلاق الله اى
تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النوع من الحكمة
اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة مواضع
من القرآن في سياق الامتنان ومعرض الاحسان كقوله عز وعلا ولقد آتينا لقمان
الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من الآيات والاخبار
الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها وانها مما يستحق ان يوقف لها طول العمر على
تحصيلها كقوله عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
وكفى له شرفا تسمية تعالى نفسه الكريم بالحكيم في شانه من كتابه المجيد الذي هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها
لا التي اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معدولة الاصل مختلة الاقاويل مدخولة
الفروع مزخرفة بالباطل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف ولهذا
ما ينال العالم بها من العلم مزيدا ولا الشقي بها يصير سعيدا بل ما يزيدهم عن الحق الا نفورا
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جمل لها تفاصيل وتنزيل شبعة تاويل ولكن الجاهل
ظلوم والانصاف في الناس معدوم ولا التي عند المشائين اصحاب المعلم
الاول ارسطو لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم على ما تبين في تضاعيف
شرح هذا الكتاب عند تمييز القشر من اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية

لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم البحثية بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب
الرياسة والفضول ولذلك حرموا عن الوصول اعني عن معاينة المعاني
في هذه المجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي ولا باعمال ونصب
تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية متفاوتة متتالية تسلب النفس عن
البدن وتبين معلقة تتشبث بتجردها وما فوقها من المجردات وتنتقش بما انتقشت
كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء ما لم يطلع على
الحجة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى وما لم يصر من المتالهين ما لم يصر بدنه كقميص
يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء
ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل امثال هذه القدرة بالنور
الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها
وتفعل فعلها فلا تتعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله
فاطاعها الاكوان طاعتها للقديسين فتومي فيحصل الشيء بايمائها وتتصور
فيقع على حسب تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك
فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة ايها الغافلون وتنبهوا
الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانية و
وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم الملكوت
لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص من الرق والحدثان وتستغني
عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف
في العنصريات تصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة
والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان
بما اشترط على قارئه على ما ستنقح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق
وان ارتاض حقق ولان هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف فيه
جولان وكان في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار تداولته النظار وتسابقت

في مباديه جياد الافكار وانتقده نقاد الاخبار واستحسن طبع الصغار والكبار
ومع ذلك لم يخرج لاحد من الفضلاء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما
كان من كونه كنزاً مخفياً وسراً مطوياً كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه
كتاب غريب في صنعة عجيب في فنه يضاهي الالغاز لغاية ايجازه وان
كان يحاكي الاعجاز بحسن ايراده فابت نفسي ان تبقى تلك البدايع والروايع
التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام
وفي خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحاً يذلل من اللفظ صعابه
ويكشف عن وجه المعاني نقابه واجتهد ايضاً في تقرير قواعده وتحرير معاقده
وتفسير مقاصده وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله
وتفصيل مجمله مستفيداً اكثره من بواقي مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظاً
في نقل ما استفدناه منهم على استعاراتهم حذراً من تضييع الزمان في تغيير عباراتهم
فعاقني عن ذلك ما اعترض في احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما اقتضى
طبع الدهر الذي لا يزال يخفض ما يرفع ويعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء
والجلاء فان تحجر لحظ الناقص والامل الناكص والانفة الطايشة والعيون الغاشية
حتى حرمت عن ابناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً مؤثراً الافتراق على
الاجتماع فما ايام القطوع مثل الانقطاع والتجافي الاقلال بعد الاكثار والاعسار
بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة وينعش عثار الاحرار الى ان
استقريت بالخمول والانكسار وانزويت في بعض نواحي هذه الديار متوفراً
على فرض او دية وتفريط في جنب الله اسعى فيما فيه لا على درس العقيدة او تأليف
انصرف فيه او شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج العلوم والصناعات
وتثبت ما يتحقق من المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز الاذهان
وتصفية للفكر وتدقيق للنظر والانقطاع عن الشوائب البدنية والانفصال عن الكدورات
العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذي هو مربوط بعدل السلطان اذا

العدل اصل كل خير ومنبع كل شر وضيره بدوام عناصر العالم على صفة الاعتدال
وتقويم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت
الاراء الباطلة واندرس الدين ومناره وانطمس الحق وآثاره عملت بقول العربي
بيت قالوا تعدت ولم تقرب فقلت لهم يغوي عن الناس في هذا الزمان حجي
بيت اذا خرجت لم تخرجك عن كرب حدثت من كان جليس البيت
ما خرجا بيت كم عالم لم يلج بالقرع باب منىً وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
بيت قعدت في البيت اذ ضيعت منتظراً من رحمة الله بعد الشدة الفرجا
الى ان طلع من برج السعادة بدر يتلالأ نوراً ويملأ العالم سروراً فاصبحت الارض
امنة الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب العالم العادل المشرق
جبينه نور الهدى المرتفع بيمينه اعلام التقى المجل البحر الخضم بفضله والغاديات
بمبرة وسخاية جمال الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين علي بن محمد الدستجردي الجامع
بين الفضيلتين العملية والعلمية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية
وحقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق
ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها شعر له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى
اجل من الدهر له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر
فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلاً واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلاً
وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق
والفروع وجعل السنة الناس تنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلى باعباء عطائه
منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاهد الاقبال ومعادن
اليمن والكرامة وزده توفيقاً على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة
واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكوراً وما يتواتر
الى اهل الفضل من كرمه مبروراً لا سيما ما توارد علي من سوابق انعامه وما يتواصل الي
من لواحق اياديه ولما لاح التبيح وحال الحال وآل الامر الى ما آل من انكشاف الغمم

هذا الممدوح من وزراء الدولة الايلخانية استوزره اولا ابغا خان بن هلاكو
بن هولاكو في صفر سنة اربع وسبعين وستمائة ثم لما قتل بايدو ارغون واخوه
السلطان غازان محمود خان بن ارغون بن ابقا بن هولاكو استوزره
ثانياً ثم استشهد بعد شهرين وقتل بعد سنة فتح الله اهل الدنيا وخذلهم
ما فتح عوا فيهم من خطه

وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولة مالك ازمة الزمان ورأيت كلا
يتزعزع به همته الى خدمة لسعيد مقدمه بتحفة يجود بها ذات يده وكانت حالي تتعدى عن
اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة او تشابه ما فيها من الدرر اليتيمة تذكرت
قول ابي الطيب المتنبي شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال
وقوله بيت وذكي رائحة الرياض كلامها يبغي الثناء على الحيا فيفوح
جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا واللسان فصيح ٭ ولما رأيت الحكمة افضل مرغوب
فيه عنده واجل متحف به لديه آثرت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور باسمه
ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق منه بان تتحف
بنفائس الحقائق العلمية ولا اجدر بان يبذل له اسرار الدقائق الحكمية سيما اذ كان تحفة لا يخلقها
الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى ببقاء الدهور ولا ينقضي بمرور الاعوام والشهور
اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان هذا وان
كنت في اهدائه الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى السماء
سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه وتوصل الى ما تقاصر عنه
اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والراي الاصيل من تعرض للتنزيل على جبرئيل او زاخر
البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة وطاول الطود الشامخ بالكمة لا توازي ظله فغاية
من عرف قدره وسبر غوره انه لا يتعدى طوره فانه من جاوز حده شابه
ضده فالمرجو من كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضى ليفوز وانه بالغاية
القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو تجملا احتراما واذا مروا باللغو
مروا كراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقائق منهم استفدنا وحقائق هم
افاضوا علينا بان هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل شعر
لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغر او آدابك النتفا
فقيم الباغ قد يهدي لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا ٭ وليعلموا اخوان الحقيقة
والتجريد واعوان الطريقة ان من كان بعلم مشغوفا وكده الى تعاطيه مصروفا

سماع ما لا يلائم عقله ولا يتجه سوى ما لقنه ونقله الا ان يكون الرجل محصلا
حصيفا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج والعناد
ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير
الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين ممن المحال دفع العيان
بالخبر وتفضيل السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود
في الايام لكن مع علمي بهذا وبان من صنف فقد استهدف ومن الف
فقد استقذف فاني صادق الاستجارة بمن حسن خلقه وسلم من الحلم اديمه
انه اذا اعثر مني على سهو ان يستر له بذيل تجاوز وعفو فاني للخطا بالمعترف
وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة
سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة والاشتغال مبطلة للطالع والتعليل
والقال ومع هذا فان هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من سمر القمر
واحلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوغد وغمض الرقيب
ولا ادعي فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل
من يعد سقطاته وتحصى غلطاته وحسبي بالاحسان ظنا لا كمن هو بابنه
وبشعره مفتون وها انا اشرع في المقصود سائلا من الله تعالى الهداية والعصمة
وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفائزين ولعقابه
من الامنين بمحمد واله الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه بعد ذكره
بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به جل ذكرك اللهم هو من الجلالة
وهي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما يذكر به من الاسماء
والصفات الواردة في كلام النبوات ٭ وعظم قدسك اي طهارتك
وهي تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولي الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا
بها نوع تعلق والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو
عن شوب ولو لم يكن الا الامكان الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر

وعزّ جارك من العزّ القوّة والامتناع اي قوي جاره وامتنع من الذل
ونحوه ... الملازمين للاوّابات لبعده عنا وقربه من الله لانه قربه وبعده ليس
بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردًا واكثر تنزّهًا فهو اشدّ قربًا وتجاوز
واعظم عزًّا وتمانعًا ٭ وعلت سبحاتك اي ارتفعت جلالتك وعظمتك
على سائر الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلاله وعظمته وتعالى
جدك اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا اي علت
عظمة ربنا ٭ صلّ اي ارحم لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
البشر دعاء ٭ على مصطفيك اي ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى
من اصطفيته اذا اخترته ٭ واهل رسالاتك عمومًا وخصوصًا على محمد المصطفى
سيد البشر المشفع في المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلام واجعلنا بنورك
من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من المشاهدين لنورك
ومشاهدة نوره اما بمشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا ظل
ما في العوالم من نور ذاته ٭ ولآلائك اي ولنعمائك الباطنة وهي
الحواس الباطنة والعقل وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم
الظاهرة فانها الحواس الظاهرة وما ادرك بها من الاشياء الملائمة واليه اشير
في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ٭ من الذاكرين فان الحمد
بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولنعمائك
اي ولنعمك الظاهرة من الشاكرين اي من المستعملين كل شيء فيما
خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل
كاستعمال القوى والحواس والعضلات والارواح في تحصيل كمال النفس
فان حقيقة الشكر هي الاستعمال المذكور كالسمع لتلقي الانذارات والبصر
لتحصيل الاعتبار الى غير ذلك ولهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة حيث
قال وقليل من عبادي الشكور ٭ وبعد اعلموا وفي نسخة اما بعد فاعلموا

وفي نسخة فاعلموا ٭ والكل متقارب والاوسط خيره اخواني ان كثرة اقتراحكم
اي طلبكم وسؤالكم الملازم الملحّ ٭ في تحرير حكمة الاشراق اي الحكمة المؤسسة على الاشراق
الذي هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى
الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية فنسب الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار
العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها وكان اعتماد
الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته
فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير ٭ اوهنت عزمي اي اضعفته
لان وهن العزم ضعفه وفي اكثر النسخ اوهن عزمي لكن الكثرة بالاضافة
الى الاقتراح ٭ عن الامتناع اي عن تحريرها ٭ وازالت ٭ وفي اكثر النسخ وازال
ما ذكرنا ٭ ميلي الى الاضراب عن الاسعاف اي الى الاعراض عن قضاء حاجتكم
ولولا حق لزم وميثاق اخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المسترشدين
ولا يكتموا عنهم شيئا ٭ وكلمة سبقت وهي ما قضي في الازل وقدر فيه لا يزال فان
المقدّر وهو لا يزالي تفصيل القضاء الذي هو ازلي ٭ وامر ورد من محل اي من
العالم العلوي الروحاني ٭ يقتضي عصيانه اي مخالفة ذلك الامر ٭ الخروج عن
السبيل اي الى ان اخرج عن سبيل الحق ٭ لما كان لي داعية الاقدام
على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون ٭ وذلك لكونه علما بما وراء المحسوسات
والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبايع الانسية ومحتاجا الى برهان صحيح
وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص عنها لصعوبتها
الا من ايد بروح قدسية تريه الاشياء كما هي ولصعوبة العلم الالهي قال بقراط
لا يعلم العلم الالهي الا ذكي صبور لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة اذ الذكاء
يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة وقلما
يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويقومان به ٭ وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله
لما يحب ويرضى تلتمسون مني اي تطلبون ٭ ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل

حقيقة الخلوة

لي بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورانية لان حقيقة الخلوة هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا لو كان في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عمالتان بعد فهو في فرقة لا في خلوة ومنازلاتي اي في الاحوال التي تحصل لي عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض العقول الملكوتية وهي اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت ولا انا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فتلحظ عند اسرار اشرفية من قولهم نزل به امر من الامور ولكل قطر طالبه قسط من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يبتدي من الحواس ثم يرتقي الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك يشتد نوره ويكثر وبحسب نزوله يضعف ويقل والمعنى انهم لما سالوني ان اكتب لهم ذوقي وانا طالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي حصل لي وهو تواضع منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العلماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدئين ولكل مجتهد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كانت المرتبة اعلى فهو في الكل الاذواق وان كانت ادنى فهو انقصها فليس العلم وقفا على قوم وهو رد على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مراتب الاوائل ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد على العالمين اي ويمنع عنهم ان يزيد المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم اي العقل الفعال الذي هو بالافق المبين اي افق عالم العقل وهو حده ونهايته ما هو على الغيب بضنين اي بخيل على ما غاب عنك او عن الاوائل من الامور الحقيقية والادراكات الكونية ببخيل وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد اي السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما بسط فيه

بيان المنازلة

بساطه ولهذا قال النبي عليه السلام خير القرون قرني لانه كان اجل المجتهدين ثم الذي يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد بتباعد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلثون وانما ذكر البساط لانه مما يجلس عليه ويمكن عند القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اي سيرها المؤدي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا ليتادى منها الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات اي انسد بابها المؤدي الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب او حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين النوم واليقظة او ارتفاع الغطاء حتى يتضح جلية الحال في الامور المتعلقة بالآخرة اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانسد طرق المشاهدات والمشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور لكن المصنف قال في رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هي حصول علم للنفس اما بفكر او حدس او سانح غيبي متعلق بامر جزوي واقع في الماضي او المستقبل والمشاهدة هي شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصه بعض الناس بما ارتسم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيرى ظاهر المحسوس وانه كان في زماننا جماعة من الجهال يظنون دعابة المخيلة اذا استهزات بهم مشاهدة وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقبل اتمامها شرع فيها ثم تممها في اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوها عنها وصنفت غيرها كالمقاومات والمطارحات ومنها ما رتبته في ايام الصبى كالالواح والهياكل واكثر رسائله وهذا سياق آخر لا ابتنائه

توقف الفكر

توقف حكمة الذوق وتوقف المكاشفة

المعطاء

على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه
على البحث الصرف وطريق اقرب من تلك الطريقة له المنطق المذكور فيه
موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال مبين فيه اشيا كانت في طريقتهم
غير محصلة ولا مهذبة ولهذا قال وانظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل لانضباط
هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم
يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما ارتكبته من
الرياضات والمجاهدات ثم اي بعد حصوله بالذوق والكشف طلبت
الحجة عليه اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما شككني فيه مشكك
لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يتشكك فيه بما يورد في الحجج
وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدا الاول والعقول والنفوس والانوار
العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق وجميع ما يبتني عليه
اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي وبالجملة اكثر ما يدرك بالفكر وغيره
اي غير ما يبتني عليه علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبتنية على غير علم الانوار
يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتالهين والعرفاء المبرزين
لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا
وهو اي المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون لانه موافق
للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس ونيقاذن وفي رسايله ايضا ومطابق
لحكاية بعض معارجه صاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان
الايدي جمع اليد وهو النعمة وانما حذف اليا لانه لغة لبعض العرب يحذفون اليا
من الاصل مع الالف واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى عز وجل
اولو الايدي والابصار اي البصاير وهي شدة النور الباطن النفسي الذي
هو السبب في ادراك الحقايق وهو معنى النور وانما كان امام الحكمة لانه الامام في
القدوة وقدوة الباحثين ارسطو وحسنة من حسنات افلاطون وهو ممن لزمه نيفا

وعشرين سنة وكان افلاطون مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام
والتجرد الذي ليس وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية
وكذا من كان قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي زمان افلاطون
من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقليس وفيثاغورس وغيرهما اي وكذا
هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطون من زمن هرمس الهرامسة المصري
المعروف بادريس النبي عليه السلام الى زمان افلاطون والعظماء الذين منهما
كانباذقليس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطون وهو
خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية وهو ما زالت في زيادة
الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس
والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب ثم تداولت
حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء العظماء ولانهم اساطين
ما يقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهولاء الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة
وبهم ثبتت قواعدها فسماهم اساطين استعارة وكلمات الاولين مرموزة
فان هرمس وانباذقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون كانوا يرمزون في
كلامهم اما لتشحيذ الخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالباري تعالى واصحاب النواميس
فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها
والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور
وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه
فيجحدونه وربما يكون في ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة مجه
له على اكتساب الشرور والفجور ويفضي ذلك الى فساد العالم او لئلا يتوانى
طالبها الذكي عن بذل الجهد في اقتناصها لظهورها بل يقبل بكليته عليها لغموضها واما
البليد والكسلان ومن ليس لها اهلا فيستصعبها لدقتها فلا ينحوها ولهذا لما عذل
افلاطون ارسطاطاليس على اظهاره الفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها

وكشفتهم قد اودعت فيها مهاوي وامور اغوامض لا يطلع عليها الا الشريد
العزيز من الحكماء وهو اشارة الى ما رمزه فيها وما رد عليهم ان علي الاولين
وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز
لتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد هو باطن الرمز غير مفهوم وظاهره غير مراد
فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد فلهذا لا يتوجه على
الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سوريانوس في مناقضة
ارسطاطاليس لافلاطون وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة
التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وفي بعض النسخ
فرشاوشتر وبزرجمهر ومن قبلهم اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الشرق وهم
حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب
والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن
لا ان المبدا الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل
فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي عليه السلام
في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وقد اخبر المصنف
حكمهم ومذهبهم في هذا الكتاب وهو بعينه ذوق فضلاء يونان وهما ان الامتان
متوافقتان في الاصل وهم كما ذكره مثل جاماسف تلميذ زرادشت وفرشاوشتر
وبزرجمهر المتاخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو
وزرادشت من الملوك الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها زوال
الملك عنهم واحراق اسكندر الاكثر من كتبهم وحكمهم والمصنف لما ظفر باطراف
منها وراها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها واحياها وهي اي قاعدة
الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور
والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من اثبت
مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار عليه السلام

القدرية مجوس هذه الامة ولا الحاد ماني اي وليست ايضا قاعدة الحاد ماني الكافر
الذي كان نصرانيا الذين مجوسي الطين واليه نسب الثنوية القائلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق
وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديه الى التثنية الباطلة وما يفضي الى الشرك
بالله تعالى وتنزه اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله تعالى
كقواعد مذاهب بعض المشركين من المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس
فينصب وهكذا وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف مضبوطة وعلى
هذا فيكون ما يفضي الى الشرك بالله تعالى منصوب المحل وسانشير الى هذه النسخة اجتنب
اليها بقولي في تلك النسخ كذا ليكون على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل في التعريف
ولا تظنن ان الحكمة كانت في هذه المدة القريبة لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن
شخص قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود
هذا العالم فهي تقتضي صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرائع والمؤسسين
للقواعد فوجب انه لا يخلو الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله
ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض الباري
تعالى ولو خلا زمان ما عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج والعناية الالهية
تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى الشخص به يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين واشياء اخر من
المنافع التي لا ضرورة اليها في البقاء بل غاية ما فيه نفع ما واذا امكن وجود هذا
الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اكثر نفعا
منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله في الارض
لانه يخلفه في العلم والرياسة واصلاح العالم اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم ممن
يكون اقرب اليه من الباقي يصل الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه
على الملك خلفاؤه هكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقائمون بحجج الله وبيناته ومصلحوا البرية

سمعت ان صنف المعلم الثاني ابو نصر الفارابي رسالة وبين فيها ان العالم عند الحكماء حادثة وما نسب اليهم من قدم العالم انما هو لسوء فهم الطلاب الرموز في كلامهم للاحد

التنبيه بهذا كل الحكما متفقون على التوحيد والفناء في الله بحيث يتبين ان الكل المقصود للحكماء بعضها لفظا وبعضها معنى فبعضهم صرح وبعضهم رمز اراد الاول الاخفاء من الافضل فيجمع اراد هم المقصود واحد

خلفا الله في ارضه على خلقه وهكذا يكون مادامت السموات والارض اي وهكذا يكون منه في الارض خليفة مادامت السموات والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السماء والارض ويلزم من دوام الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف بين متقدمي الحكما ومتاخرهم انما هو في الالفاظ والاختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية وحجب رمزية لما فيه من الفوايد المذكورة والكل اى من متقدمي الحكماء ومتاخرهم قائلون بالعوالم الثلاثة اى عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطون سمى الاول تعالى عالم الربوبية فان اراد المصنف رحمه ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات متفقون على التوحيد اى كل الحكما ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه لا نزاع بينهم في اصول المسائل اى في المسائل المهمة التي هي الامهات كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه يتعقل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وامهاتها واما الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطو طاليس وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه تفضى الى الازراء باستاذيه كانه يشير الى الشيخ ابي على بن سينا حيث قال في اخر منطق الشفاء في تفخيم ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما ورثنا عمن تقدمنا في الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتي بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان

قد اختلف الناس في ان الخليفة من اي طائفة فقال العلماء الظاهريون هو منا لانا وارثوا الانبياء عليهم السلام وقال المشايخ بل هو منا لانا ورثة الانبيار ظاهرا وباطنا وقال الحكماء انه منا لان صلاح العالم باثار علومنا ونتايج عقولنا وقال الملوك بل نحن الخلفاء بحراستنا نظام العالم يبقى بتدبيرنا ولكل وجهة هو موليها والحق ان لكل نوع منهم خليفة في عالمه لكن الخليفة الاكمل الاعظم لا يكون الا واحدا في كل عصر وهو الغوث الاعظم والمظهر الاتم مرحطه

مطلب العوالم

اي انه العوالم وهي عالم الربوبية وعالم العقول وعالم النفوس لكنه جعله مرحطه بلكنه في وعلى سوال وهو انه العوالم اربعة الثلثة المذكورة وعالم الاجرام فاجاب بان عالم الاجرام محسوس لا يحتاج الى الاثبات ويمكن ان يقال اراد من العوالم الثلثة عالم العقول والنفوس والجرم فيسقط عالم الربوبية لانه اظهر من ان يحتاج الى الاثبات لو اعرض الى الاول ما حاصل

او لا حاجة الى الاسقاط لان المراد انهم متفقون في القول بهذه العوالم الثلث وان زاد بعضهم عالما اخر عليها كما ان افلاطون زاد عليها عالم الربوبية وان المتاخرين زادوا عليها عالم الاشباح اي المثل المعلقة حيث قال في اواخر الكتاب ولي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة انوار قاهرة وانوار مدبرة وبرزخان وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فتامل مرحطه

الصحيح ولحق الصريح ثم قال في تحقير افلاطون واما افلاطون الالهي فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم اى ومن جملة استاذيه جماعة من اهل السفارة اى اهل الكتب السماوية واصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين اى للنواميس مثل اغاثاذيمون اى خادم هرمس وتلميذه الذي هو اب الحكما والاطبا وغيرهم اى ومن جملة استاذيه جماعة من غير اهل السفارة او مثل غيرهم ليكون عطفا على اغاثاذيمون لا على اهل السفارة وكون الغير منهما حينئذ بخلاف التقدير الاول وانما سمى الثلثة وهم من عظماء الانبيا الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة استاذيه اما لانه اخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس ثم هو عن انباذقلس وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهي الى الامامين اغاثاذيمون وهرمس واستاد الاستاد واما لانه تلميذ كتبهم وكلامهم فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو علي لعلم ان الاصول التي بسطها وهذبها ارسطوطاليس ماخوذة عن افلاطون وانه ما كان والعلم عند الله ماكان عاجزا عن ذلك بل يشتغل القلب بالامور الكشفية الجليلة والذوقية الجلية التي هي الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة الشريفة انى كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهم والمراتب اى مراتب الحكمة والحكما كثيرة وهم اى الحكما على طبقات وهي هذه هي عشرة على ما ذكره وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا في التاله والبحث اى في الحكمة الذوقية والبحثية او في احدهما فقط او لا يكون متوغلا في شئ منهما والاول قسم واحد والثاني ستة اقسام لان المتوغل في احدهما اما ان يكون متوسطا في الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هي الحاصلة من ضرب الثلثة التي هي التوسط والضعف والخلو في مثلها لكن يسقط منه قسم واحد وهو الخالي

كلام ابي علي هذا في حق افلاطون لا يخلو عن وجه فان علم افلاطون ذوقي كشفي وحكم ارسطو بحثي نظري وهو ليس لابي على منه ان وصل اليه من كتبه هو علمه البحثي النظري وهو قليل حقير بالنسبة الى الذوقي الكشفي الذي ينبغي لانه يعني به انه لم يصل مرحطه

لا يخفى عليك انه امعن النظر في هذا المحشى لم وجه لحصر لهذا اعتبر على ما ذكر ان المراتب خمسة عشر لان الحكيم اما متوغل في الحكمتين الذوقية والبحثية او متوسط فيهما او ضعيف فيهما واما متوغل في الذوقية فقط مع توسط في البحثية او ضعف فيها او خلوه عنها واما متوغل في البحثية فقط مع الاحتمالات الثلثة في الذوقية واما متوسط في الذوقية مع ضعفه في البحثية او خلوه عنها واما متوسط في البحثية مع الاحتمالين المذكورين في الذوقية واما ضعيف في احدهما مع الخلو عن الاخرى فيحصل خمسة عشر قسما لمراتب الحكماء على ما اعتبره الشارح العلامة فليتامل نقطه منه لوفي حط

عنهما المنافية للمورد والقسم لانه لا يسمى حكيماً ويرجع الثمانية الباقية باعتبار طلب
التوغل الى الثلثة لان كلا منهما اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او في احدهما
فقط فالاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما انتهى عليه المصنف له ادام الله فضله وكثر
في ملوك الافاضل مثله احدها حكيم الهي متوغل في التاله عديم البحث وهو
كاكثر الانبيا والاوليا من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله
التستري وحسين بن منصور ونظرائهم من ارباب الذوق دون البحث
الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التاله وهو عكس الاول اذ المراد من البحاث
المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو ومن
المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي متوغل
في التاله والبحث وهذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التاله لم يكونوا متوغلين
في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط
الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب
لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب
ورابعها وخامسها حكيم الهي متوغل في التاله متوسط في البحث او ضعيف وسادسها
وسابعها حكيم متوغل في البحث متوسط في التاله او ضعيف فالسادسة
عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة وثامنها طالب للتاله والبحث وتاسعها
طالب للتاله فحسب وعاشرها طالب للبحث فحسب فان اتفق في الوقت
متوغل في التاله والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري لكماله
في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله في ارضه لانه اقرب الخلق منه تعالى واتم تخلقا
اي لقدرته وعونه فالمتوغل في التاله المتوسط في البحث لان شرف التاله
افخم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف
الحاصل من التاله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التاله عديم البحث وهو خليفة الله

الذي لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد تخلو عن الاولين لندرتهما
ولا تخلو الارض عن متوغل في التاله ابداً ولا رياسة في ارض الله للباحث
المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التاله فان المتوغل في التاله لا يخلو عنه العالم وهو احق من
الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي لان خليفة الملك
ومدبره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة
فالمتاله له قوة الاخذ عن الباري تعالى والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي
والباحث لا يأخذ شيئاً الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا
كان اولى من الباحث فقط وليست اعني بهذه الرياسة التغلب اي ليس
المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون بل المراد
ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون الامام
المتاله مستوليا ظاهرا كما لانبيا ذوي الشوكة والملك وبعض الملوك
الحكما مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضي الله عنهم
اجمعين وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة
وان كان في غاية الخمول كاكثر متالهي الحكما والصوفية من المشهورين او
الخاملين والمتاله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الحكيم
كمالا لا يكون الا واحدا كما في الاخبار النبوية واذا كانت السياسة بيده
اي بيد المتاله بحاثا كان ام لا كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة
والعدل وساير الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضا بقوة نفسه بالعلم
والعمل كزمان الانبيا ومتالهي الحكما واذا خلا الزمان عن تدبير الهي اي
عن تدبير الهي بسنة على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان
الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوي الغباوة والجهالة
كزماننا هذا لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس السبل والمناهج الحكمية
واندراس الرتب والمعارج العقلية واجود الطلبة طالب التاله والبحث

الدليل على ان المتاله اولى بالخلافة من الباحث

القطب هو المتاله الخفي

لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب البحث لان طالب التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ولان طالب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث لاشتماله على الحكمتين اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يطلب التأله فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله اي الامع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التأله او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي وهي نور فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية ونعلم المجردات واحوالها هو اكسير الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل له لا يمكنه الاطلاع على اسراره ولا فهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه بالنفس فهدي صراطا مستقيما لا ان يضل ضلالا مبينا وصار وروده ملكة له بحيث تحفظ النفس حتى شاءت وتمكن من استثباته ليمكن ان يبني عليه ما يحتاج اليه من الاحكام هذه اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامسة وهو اخر المراتب كما سيبين في قسم الانوار وغيره اي وغير من صار ورود البارق

ملكة له لا ينتفع به اي بهذا الكتاب اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لابتنائها على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تنتهي بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين المأخذ لان اصل القواعد الاشراقية وما خذها هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي لوامع نورية عقلية يكون مبنى للاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من هذه القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبتني على هذه الانوار اي بعضها على ما يدل عليه لفظة من التبعيض في قوله فان من القواعد اذ ليس جميع القواعد تبتني عليها حتى ان وقع لهم في الاصول اي الاصول المترتبة عليها القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اي بالنفس المخلعة عن البدن المشاهدة للمبادئ العقلية والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطوء حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكوناتها وساير التغيرات الطبيعية ثم بنينا عليها اي على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة كالهيئة وغيرها من المسائل الطبيعية المبتنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها وبعض صفاتها النورية ثم نبني عليها اي على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس هذا سبيله اي مشاهدة الانوار وبناء المسائل الالهية عليها بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة في شيء اذ لا اعتماد على علمه وحكمته وستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث

اول الكلام يشعر بان الطالب له نصيب من هذا الكتاب واخره يدل على انه لا نصيب له منه الا ان يراد بالطالب هو المتأله في تحصيل ... لعبد ... حفظه

بل بعضها والبعض الآخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما في الكتاب صح

ويمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد الاشراقية وبالسلم المخلعة عالم المثال لانه سلم يترقى النفس منه الى المبادي العالية وفي عالم المثال المراتب الذي اقرب الى الطبيعة يكون فيه ظلمة ويكون اقرب الى الانوار يكون نوريا ومخلعة عن المواد بحيث انه وقع لهم في القواعد الاشراقية شك يزول عنهم بالسلم ومشاهدة النفس السوانح النورية لواحد حرالافكار

لا يخفى على من له ادنى تمييز من المعرفة ... جراته على انه ... الحكمة الاشراقية والبحثية ... مبتنية على ... بينهما انه الذوقية مبتنية على ... الباطنة والبحثية على ... وهذا المقدار من الفرق ... الشكوك والشبهات في البحثية وعدمها في الذوقية لعبده مولوي ... حفظه

وهو النور الاول من الانوار السانحة ... ودرجات لعبد مولوي ... حفظه

فهو يضل ضلالا ... صراطا مستقيما

الصرف من متقدمي المشائين ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا
من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا في القيل والقال وشككوا الاحق على
السابق ولم يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق
لاذكيا ثقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن
والقدح والآلة الواقية للفكر عن الخطاء اكثر النسخ والآلة المشهورة الواقية للفكر
يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء في انتقالاته من المعلوم الى المجهول
جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتصون الذهن عن التشتت
والخاطر عن التبلد كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج اليه في هذا الفن مع نكت
لطيفة وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال بجملة الضروب المنتجة من كل
شكل الى ضرب واحد هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك
لرده القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية
كلية بالافتراض والسالبة موجبة بالعدول واما السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة
اذا كانت مركبة لا بسيطة فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل الجهة جزء
المحمول فهي اي هذه الضوابط القليلة كافية للذكي اي لجودة حده
وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل
ولا يغنيه الكثير ولطالب الاشراق اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو
بسبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير بذلك حازما لاكثر المطالب
ومهمات المسائل لان النور السانح هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على
الفكر الصرف فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد منه في
هذا الفن وان كان على سبيل الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة
فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات والمطارحات والشفاء والنجاة ونحوها
ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق
اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعلته ثلثة اقسام الاول في المعارف

ضوابط الفكر يعني المنطق

والاول

والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية حل المغالطات وبيان
بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه اشار بقوله وفيه ثلث
مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي
الوجود وترتيبها الى غير ذلك كما سنبين في موضعه واعلم ان الواجب على من
شرع في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما شرع فيه مثلا ليقاس عليه غيره ان
يتعرض في صدره لاشياء يسميها القدماء الرؤس الثمانية احدها الغرض من العلم
وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يشوقها الكل
طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر
اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه
لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة
على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن
رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه وخامسها انه من اي
علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها في اية مرتبة هو ليتعلم على اي علم يجب تقديمه
في البحث وعن اي بحث تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب
ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد
والتعقيد والبرهان ليعرف ان الكتاب يشتمل على كلها او بعضها اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر
في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم
النظرية والعملية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب
من الكمال لان كمال الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي
وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الشهي والمنكح
الشهي والمسمع البهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه
فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه

للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على مدرجة من سائر العلوم ومن طلب
العلوم التي هي غير متسقة وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب
ليل وكرمد العين لا تقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد
والصواب الذي يصدر عن غير المنطقي كرمية من غير رام وكدواء عجوز قد يتفق
للمنطقي خطاء في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين
المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقده مرتين واكثر
فالمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطاء والذلال الموصلة الى الوقوف على الاعتقاد
الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله وهو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل
ويعبر عنه بانه عين خرارة من شرب من مائها وتطهر بها ينطق بما شرب فرحه
متنبه مبتدعه طويت له بها المهامه ولم يتكادّه جبل قاف ولم ترتبه الزبانية قد يخرج
الى الهاوية ويخف على الاحمال ولا يغرق في البحر المحيط وهو فيه جوا عن الحيوان
الراكد من اغتمر فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم وما لي حاجة
الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو والشعر والترسل والطب
والحساب فهو كحارس يقول انا قانع بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطان والسرير
والتاج وسمي المنطق بالمنطق وهو مشتق من النطق الداخلي وهو القوة التي يدرك
بها المعاني والمنطق يهذبها ومؤلف المنطق اي مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو
وقد صح بشهادة المفسرين له وتعالى ميراث ذي القرنين وقد بذل المصنف خمسمائة
الف دينار وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على شرطية
المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والاقترانيات
الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زادها المتاخرون وعن
النقصان عما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون بحذف البعض
اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة
واما انه من اي علم هو فهو جزء من العلم المطلق وآلة يتوصل بها الى سائر العلوم النظرية

والعملية وهو لا يتوقف على آلة اخرى لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة منسقة
اي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج الى منطق اخر قبله كالحساب والهندسة
ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه قد يستغني عنهما
بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون الا
مؤيدا بتاييد الهي فيكون نسبته الى المؤدين كنسبة البدو الى المتعربين والمنطق
يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا ملوكا لا يعلموا منه الاقترانات
الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس وليقدروا على
مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان
والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن يتعصب للمعاندة واما انه
في اية مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل
الاجمال فنقول الحكمة استكمال الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه
الواجب مما ينبغي ان تكتسبه لتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود
للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى
قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي اليها نعلمها وليس ان نعملها سميت حكمة
نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من
ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فمنها ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج في وجوده
وحدوده اي في الخارج والذهن الى المادة فالعلم به طبيعي وهو العلم الاسفل واما
ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة فالعلم به رياضي وهو
العلم الاوسط واما ان لا يحتاج في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به الهي
وهو العلم الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل
التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية
فلانها ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم

الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علماً بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علماً بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبداء هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وبها تتبين كمالات حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات ففائدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية ان تعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلا بد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة كذا العلم اما ان يطلب لان يكون آلة لما عداه اولا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان العلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني اولا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين التقسيمين كما علمت

وذلك لان المقصود من بعثة الرسل الى الخلق ارشاد الخلق الى النمط الاحق والطريق الاصلح في الاعمال والافعال فلما كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب ان يقال انه الانبياء ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم والتعريف كمالاتها ثم ان الانبياء لم انما يمكنهم تعريف مبادي هذه العلوم على الوجه الكلي مثل ان يذكروا انه من اراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني ومن اراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني فاما التنصيص على احوال زيد وعمرو فذلك ممتنع لان الاحوال الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين فاما سائر الناس فانه يجب عليهم تفعيل تلك القوانين وذلك انما يتاتى بالقوة النظرية ثم استعمال القوانين في الصور الشخصية والوقائع الجزئية وذلك انما يتاتى بالقوة العملية لواحد حرره الحاضر

قوله لتزكو بها النفس فيه بحث وكذا في قوله لتطهر عنها لان زكاء النفس لا يكون بمجرد معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها بل باقتنائها بالفعل وكذا التطهير لا يحصل بمعرفة الرذائل وكيفية توقيها بل بتوقيها عنها بالفعل وقس على ذلك المنزلية والمدنية اذ الفائدة الحقيقية لكل قسم من اقسام العملية انما تتحقق بالعلم والعمل جميعا لا بالعلم وحده كما في النظرية الا انه يقال ان المراد بيان فائدة مجرد العلم ومن اراد العمل فيه ثم يحتاج الى امور الى التوجيه فليتامل لعبده مولوي محمد حفظه

الناموس السنة والطريقة والمثال الذي يبث القائم بنزول الوحي والعرب ايضا تسمي الملك الذي نزل بالوحي ناموسا و ليس المراد بالناموس ما يظنه العامة من انه الحيلة والخديعة كذا ذكره السيد قدس سره النورزي في حاشيته العين مولوي محمد حفظه

واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرا بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال ابقراط في كتاب الفصول البدن الذي ليس بالنقي كلما غذوته زدته شرا وبالا الا ترى ان من لم تهذب اخلاقهم ولم تتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا اذل الطاعة فجعلوا الاعمال الظاهرة والاقوال الطاهرة من البدايع التي وردت بها الشرايع دبر آذانهم والحق تحت اقدامهم متخلين لطريقهم حجة ومنتطلبين لضلالهم شبهة وهي ان الحكمة ترك الصور وانكار الظواهر اذ فيها يتحقق معاني الاشياء دون صورها وبممارستها تطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم ابعد الطوايف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليستأنس طباعهم الى البرهان والقسم الثاني ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو بحث الالفاظ الخمسة وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريرمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة والشعر والانحاء التعليمية كلها موجودة في المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل به لكن فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات

كتحليل الانسان الى الحيوان والناطق وتحليل الحيوان الى الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وقس على هذا مولوي محمد حفظه

كدلالة لفظ الانسان على حقيقته ودلالة الحيوان الناطق عليها فالدلالة الاولى اجمالية والثانية تفصيلية ولذا قيل التحديد تفصيل ما اجمله الاسم مولوي محمد حفظه

انه برهان معطوف على الحق لا على الوقوف فيكون المعنى البرهان موصل الى الوقوف على الحق وعلى كيفية العمل بالحق فيكون الحق شاملا للحكمة النظرية والمشهور ان الحق في الاعتقادي كما ان الخير في العمل فالمعنى العام بهما الحكمة الا ان الثاني علما وعملا لعبده مولوي محمد حفظه

الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المتاخرون باطلة عنده لم يورد الالفاظ المحتة على الترتيب والمقولات اذ الفائدة منها في المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يتحصل بها المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا وربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور عن المواد صون للذهن عن الخطأ اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة لا للصور المعتبرة به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف الهجائية فجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة لزيغ عن الجادة ولا الجدل والخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة الباقية وهو القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي شيئا لا في هذا الكتاب ولا في شيء من مصنفاته لما قال في المطارحات من ابتناء مباحثه على الامور الموهومة واما العلم العملي فاشرف ما فيه بيان رياضات العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك مفصلا ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول تصوري او تصديقي وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط وغير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان التخاطب مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطبائع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا فخر والتفخر على ما يفتخر بها الجهلة ولان التصور مقدم

على التصديق شرع في مباحث التعريف وقال المص انه الاولى في المعارف اي معلومات الانسان والتعريف اي تعريف الاشياء بالحد الاعم من الحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط سبعة ولان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما يتقل افتتح الكلام في مباحث المنطق بافهام دلالة اللفظ على المعنى وقال الضابط الاول وهو في دلالة اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اخ على اذى الصدر والغناء على وجود المغني وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شاكل ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا يتعلق بارادة اللافظ فان الغناء يدل في جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية التي تختلف باختلافهما ويتعلق بارادته اذ ليس لها دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة الوضعية يتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه والاولى بمعزل عن نظرنا والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكون المقصود هم الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال هو ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق تسمى دلالة القصد لان الوضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق ولم يحيط لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اي الذي وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له

كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ليعرف ان الدلالات الثلث وضعية
وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة
المطابقة لمطابقة اللفظ للمعنى مأخوذة من مطابقة النعل النعل وهي تساويهما
والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت
الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلث لانها اما ان يكون بتوسط وضعه له
اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان يكون
بتوسط وضعه للملزوم الذهني والا استحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا
بتوسط الوضع لكذا وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على
الجزء عند اشتراكه بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل
منفردا فان دلالته بالمطابقة على الاثيري ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه
المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذا في الالتزام
عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص والشعاع
وانما قدم الخبر على المبتدا اعني حدود الدلالات عليها ليفيد الحصر كما في صديقي زيد الدال
على الحصر دون صديقي زيد ويصير تقدير الكلام انه دلالة القصد انما يكون بان يدل اللفظ
الذي وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما
على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى اخره
وفايدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلث انه لا يتداخل التعريفات
الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه لانه
اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنا بل كانت مطابقة لانه وان كان جزءا
من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه والظاهر
ان تعريف الشيخ للدلالات لا يعطي الاحتراز من ذلك لذهولهم عن هذه الفايدة
وكذا الظن في تعريفات المصنف لغفلته عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اغفلا
بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية القائمة مقام اللفظية كما في تعريف

كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على ما صرح الشيخ به في الشفا فلهذا
يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات ولا يخلو دلالة القصد عن
متابعة دلالة التطفل اي لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام اي لا يستلزمها
اذ ليس في الوجود ما لا لازم له بناء على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره
او انه شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا
او ليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب
ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني بين تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها
ذهنا للذهول عنه عند تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستحالة وجود
التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم
جزء المسمى والالتزام فهم لازمه ولكنها اي ولكن دلالة القصد اي المطابقة قد تخلو
عن دلالة الحيطة اي التضمن اذ من الاشياء ما لا جزء له والمراد ان المطابقة لا تستلزم
التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط العقلية وهو صحيح
والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان
يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحد الثلث
وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم
الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني ولهذا فمن قال رايت حيوانا فله
ان يقول ما رايت انسانا اي فيصح عنه ويمكنه ان يقول هذا ولو دل عليه بخصوصه
لما صح عنه ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول ولا رايت جسما او متحركا
بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما ظنك بما يدل مطابقة كالحيوان
على الانسان عند الزاعم الضابط الثاني في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى
التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد
الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات
المنطقية لا ينحو غيره لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد

الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والالم ينحصر العلم
في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق
يستدعي تصوراً كهذا وعلم الباري تعالى والمجردات بجميع الاشيا وعلمنا بذواتنا
يستحيل ان يكون بحصول صورة كما بين في موضعه فلا يكون تصوراً ولا تصديقاً
واما العلم المتجدد بالاشيا الغائبة عنا اي بما هو غير ذاتنا لانها لا يغيب عنا
فلا بد وان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله هو ان الشيء الغائب
عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اي بخلاف كتب المنطق
هو بحصول مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه
ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به
وادراك البعض الآخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقي الحضوري
اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة
الاشراقية لا غير على ما سيتضح ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج
الشعاع ولا بالصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع
المبصر فيتذكر مشاهدة لا بمثال هو علم حضوري لا صوري وان كان بالشيء
الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعني الذي هو اول
الشروع في الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس عليه سائر العلوم الاشراقية الحضورية
وتصوره كما ينبغي واحتفظ به فانه دقيق واما ان ادراكه بحسب هذا الموضع
هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشيء الغائب ذاته اي فان
الشيء المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم
وما بعده وهو محال ولقائل ان يقول لا نسلم انه ان لم يحصل منه اثر فيك
استوى الحالتان لجواز ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم
ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام في العلم المتجدد الذي لا يكون اشراقيا بقطع
النظر عن العلم الاشراقي في هذا الموضع كما قلنا وعن الثاني بانه اذا زال امر فالزائل

عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذاك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر
فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير
المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة
موجودة معا وستبين بطلانه ولانه كون العلم بتحصيل لا زوال امر هو من الامور التي
نجدها من نفسنا ولا نحتاج فيه الى بيان جنح عن الاستدلال على انه ليس ازالة
على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم
بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه هو العلم به
دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله
فان حصل منه اثر فيك فلم يطابق اي لا في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير
انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله
ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضوري معتبر فيه وجود صورة
المدرك في المدرك انا ندرك اشيا لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة
ومنها ممتنعة ونميزها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود
واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن واورد عليه بعض اكابر الافاضل انه من الجائز ان يكون
هذه الاشيا المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل التي كان
يقول بها افلاطون واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام
الغائبة عنا في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دائما فما كنا ندركها في وقت
دون آخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تأثر النفس بكل مدرك منها بأثر
هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك
الاجرام غير كاف في ادراكها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز
ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفسر العلم بها لكن
يجاب بعلم ان منع ما نعلم بالضرورة انا نتصوره من الامور الممتنعة الوجود في
الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة

مما اعترف به المورد والا فالقائل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل
وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد
الجمهور من المثل وسيأتي ما هو الحق فيها وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء
في العقل سواء اقترن به حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل
من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا
للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل
مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قاله جماعة من المتاخرين
لانه الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو
التصديق فان ذلك ينافي كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين
او شطره كما هو عند الجديد لامتناع تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق
المعاندة بين الكل والجزء والشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال
لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين
الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير بمعنى ان الصادق على الشيء اما
الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد
او يقال التصور مشترك بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مطلق
الادراك والاول هو قسيم التصديق والثاني شطره او شرطه والتصديق
هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها عنه
على ان الاوليات ربما يقع التوقف في التصديق بها لخفاء في تصور حدودها
يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا لما
كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا خلاف ما
اعترفوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل
التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التجددي وهو انفعال ما للمدرك
والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك

فلا يصدق احدهما على الاخر لكنه يصدق قلت انما يصدق مجازا والحقيقة
ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك كان
الحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة
هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم
والذي لا يحضر منه عنده هذا وان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع او غيرهما فهو
التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لانه عينه ويدل على
تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا
لانه مع الشيء غيره ولذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو ان المتصور
هو الحاضر في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه مقارنا له يدل عليه
ايضا لان المقارن للشيء غير ذلك الشيء لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الاخر
مجازا كما في الميزاب هذا جواب بتصور حقيقتا التصور والتصديق لتندفع
الاشكالات التي تورد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن
بالحكم كان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبيا
اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على
الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئه وكان كل تصديق ثلث
تصديقات لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز اقتناص التصديق بالقول
الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت من ان الحكم
هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني بان التصديق الكسبي
هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة لم تفتقر
اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق بحكم انه
النسبة واقعة او غير واقعة ليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع
بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها
واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السؤال

حضوره

الاول غير منتجة لانه ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه انفعال وان اراد به الحكم
مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو كان التصديق هو الحكم الذي هو الحكم
وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان منتجا الا انا نقول التصديق
كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون حكما
لانه فعل الى آخر ما ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى
الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه هو المعنى الكلي اصطلحنا
عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ
الانسان ومعناه ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنع الوجود

اقسام الكلي ستة

كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا ممتنع
مثله كالاله لان نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات
الوحدانية الى البرهان او ممكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى
او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة الانسانية فانه
هو المثال المشهور في الكتب وذلك بناء على ان النفوس البشرية المفارقة
غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقديرات ثلثة اولها ان النفس لا تعدم
بموت البدن وثانيها انه لا تنتقل النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير بدن
آخر انساني وثالثها انه لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل كل
شخص شخص آخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يحقق بها ولا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض
بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة
لنفسه اصلا وهو المعنى الجزئي هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه
وهو اللفظ الجزئي باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما
قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية
وكل معنى كالانسان مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره

فهو اي ذلك المعنى المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام
سميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول كالانسان منحط عن المعنى الشامل
كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل والعام يشمل الخاص وغيره
فان شمل العام جملة افراد الخاص كان عمومه مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن
وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك غير قسمين المتساويان وهما اللذان
يشمل كل منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان لا يشمل
شئ منهما شيئا من افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه الحصر في الاربعة ان

النسب الاربع

كل شيئين اما ان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر او لا يصدق
فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي صدق هو الاعم
مطلقا والآخر الاخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق على بعضه
وكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما متباينان الضابط الثالث
في الماهيات واجزائها واعراضها المفارقة واللازمة التامة
والناقصة هو ان كل حقيقة اي ماهية سواء كانت في الاعيان او
في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل كالباري والنقطة
والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء اي في العقل وهي الماهية
المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حيوته وهو النفس
الحيوانية والاول وهو الجسم جزء عام اي اذا اخذ هو والحيوان في الذهن
كان هو اي الجسم اعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة اليه اي اخص
والثاني وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا له اي
للحيوان لاختصاصه به ولا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة
في كل ماهية مركبة والا لزم تركبها من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
لا نهاية لها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد والمعنى الخاص بالشئ
يجوز ان يكون مساويا له كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص

كالزوجية له وانما انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا والا لما صدق عليه اعم
والا لما اختص به والحقيقة اي الماهية قد يكون لها عوارض اي صفات
خارجة عنها مفارقة اي غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة
بها وهي اما سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال
كالشباب له وقد يكون لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت
للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه حينئذ وكونه المعنى من اللزوم ذلك
وذلك واللازم قد يكون للوجود وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذي يلزم
من تصور الملزوم تصوره كالانقسام بمتساويين للاربع واما غير بين وهو
ما لا يكون كذلك وانما يلحقه بتوسط غيره كمساواة الزوايا للقائمتين
للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسببه محمول آخر
المقترن بقوله لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان
بتوسط التعجب ويسمى اللوازم الغير المتكافية اذ المتكافية ما لا يكون البعض بتوسط
البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط
له والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها
صورة في الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الآحاد
المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية لكون الاثنين نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط
له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واي لازم فرض واللازم البين
اما تام وهو الذي يمتنع رفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه في العين
لا في الذهن كبصر الاكمه فانه يمكن رفعه عنه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين
والى التمام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها
كالزوايا للمثلث اي كون الزوايا ثلثا له فانها ممتنعة الرفع في الوهم دون
الا للفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذا لكانت اي الزوايا الثلث

ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها اي دون
الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث
بجعل جاعل بل علته اي نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اي
لذات الحقيقة لا لفاعل خارج هذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة
الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة
وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل مباين لهما اي
للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات يحتاج معهما الى غيرهما لا انه ليس بفاعل
مطلقا والذاتي كالحيوان للانسان لا يشارك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس
بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي جعلهما انسانا ومثلثا جعلهما حيوانا وذا الزوايا
اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلهما انسانا ومثلثا دون جعلهما حيوانا وذا الزوايا
وهو محال واللازم والذاتي ان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى الماهية
لتأخره عنها بخلاف الذاتي لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية وكما كانت
العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم عند حصول الاستعداد للماهية فلا يكون
الماهية علة تامة لها وكما انها علة تامة للوازم فهي علة تامة للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد
الماهية لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان عليتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة
ولا يخفى ان المحتاج الى العلة هي الخارجية واما الاعتبارية فلا تحتاج الى علة غير المعتبر
الضابط الرابع في الفرق بين ما للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية وبين ما له من
غيره وهي العوارض الغريبة وهو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يعرض لها
لذاتها بالضرورة دون لحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها فانظر الى الحقيقة وحدها
واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته
نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزئها لانه يستحيل رفعه
عنها مع انه يوجبها لا انها توجبه اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن ملاحظة
وجوبه بدونه لان المعلولات الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم

وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قال لكان ممكن اللحوق والرفع اذ التقدير
قطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه مستحيل الرفع بالغرض ما هو موجب
نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء اخر او فرض عدمه
فان ذلك الشيء لا يكون علة للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا
وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو المقدار
والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة المنطبقان
على كل واحد منها لا المقدار والوضع المخصوصان كذراع مثلا واكثر واقل وكالقعود
والانبطاح ونحوهما ولما لم يمكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين
وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم والاخيرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان
بالنسبة اليه لا واجبتان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس
ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما تعرف
فتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم • والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل
لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا • وان له مدخلا في تحقق الكل •
وهو كونه علة ناقصة ولهذا ينعدم بعدمه ولا يوجد به وحده بل به وبسائر الاجزاء
والشرائط • والجزء الذي يوصف به الشيء كالحيوانية للانسان ونحوها • اي ونحو الجنس
كالناطقية للانسان • سماه اتباع المشائين ذاتيا ونحن نذكر في هذه الاشياء
ما يجب • والعرضي اللازم او المفارق • اي العرضي سواء كان لازما او مفارقا •
يتأخر عن الحقيقة تعقلا والحقيقة لها مدخل ما في وجوده لان وجوده تبع لوجودها كما
تقدم بيانه فيتأخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها فالعرضي مقابل الذاتي
في هاتين العلامتين • والعرضي قد يكون اعم من الشيء كاستعداد المشي للانسان
الشامل له ولغيره • وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان اذ لا وجود له في غيره
وهو ظاهر • الضابط الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي على ما قال
هو ان المعنى العام • اي الكلي • لا يتحقق خارج الذهن • اي يمتنع حصوله فيه

اذ لو تحقق اي الكلي في الخارج لكان له هوية اي متعينة متشخصة يمتاز بها اي
ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اي من الماهيات الخارجية بحسبه
لا يتصور الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت
اي تلك الهوية متشخصة اي جزئية يمنع الشركة وفي بعض النسخ متشخصة
والمعنى ما ذكرنا والاول اصح لان اصطلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي
الحقيقي بالشخص كما تقدم • وقد فرضت عامة اي كلية لا يمنع الشركة هذا محال
وبعبارة اخرى الموجود في الخارج لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا
تخصص له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام
وهو الكلي اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء كالاربعة على شواخصها اي
كوقوع الاربعة على جزئياتها • ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه
الجمهور المتواطئ اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق
والمعنى ما ذكرنا • واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج
والعاج وسائر ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض
والوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن • تسمية المعنى المتفاوت
لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو
متواطئ او مشترك لشبهه بكل منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص
كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتأخر كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى
والاحرى كهذا المثال ايضا • فاذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سميت مترادفة كالليث
والاسد • واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت
اسماء مشتركة • كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه
عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه
لخروج المشترك المعنوي عنه لاتحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظي وبمثل ذلك
يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل مسمى المشترك المعنوي متكثر باعتبار حصصه

في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلنا ليس الكلام في ذلك بل في المعنى
الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق
في غير معناه لمشابهة كالفرس على المنقوش او لمجاورة نحو جري الميزاب لمجاورته
للماء او لملازمة كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما
يسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع
الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في الاصل
الوضع لدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاركان المخصوصة وعرفيا
ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض
ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات
النظار والصناع وغيرهما الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق
وتقريره وهو ان معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور
والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا اي والا لما احتجنا في
تحصيل شيء الى الفكر والاكتساب والا لما تحصلنا على شيء بل بعضها فطرية
اي بديهية لا يفتقر الى الاكتساب من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية
يفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية
المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطري لانها لم يفتقر الى الاكتساب
من حيث هي تصديقات بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا
لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شيء آخر فالفطري اي البديهي من
التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الحرارة
والبرودة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي
الكسبي من التصورات ما يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك
والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج

مطلب المنقول

يحتاج في تحصيله الى الفكر

الى دليل كقولك العالم حادث او قديم والمجهول اذا لم يكف التنبه والاخطار
بالبال كما في كثير من البديهيات التي يشتمل عليها هذا الفن على ما صرح به في
التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى معلوم آخر
وكثير من هذا العلم كذا ويبتني عليه غيره فلا يحتاج الى قانون آخر ليتسلسل وليس
مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء كمعرفة النفوس والعقول
والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل اليها بحثها بطريق الرياضات والمجاهدات
دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنها غير الخيال واذا لم يكفه
التنبه وليس مما يشاهد فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة مناسبة
ترتيبا خاصا تتأدى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان
بل لكل مجهول معلومات تناسبه هي الموصلة اليه دون ما عداها وليست المعلومات
المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص هو الموصل
لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لا بد له اي لذلك المجهول من معلومات
موصلة اليه بل اردفه بقوله ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول منتهية
اي معلومات منتهية في التبيين الى الفطريات والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات
الى المجهول في التبيين اليه والتسلسل ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور وبطلانه
ظاهر الامتناع توقف الشيء على نفسه صفح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم
التسلسل وقال ولا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله
ولا يحصل له اول علم اي مكتسب قط لتوقفه على محال وهو حصول ما لا يتناهى
في الذهن دفعة وهو محال لحصول المعلوم الكسبي لنا ولهذا المعلوم تنزل من الفكر
منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده
بفسادهما او فساد احدهما ولهذا كل من المادة والصورة منه تام وناقص
وباطل يشبه التام كما يشهد الفطرة البشرية لا يعي بالتمييز بين هذه الاحوال
والا لما خالف العلماء بعضهم بعضا ولا الشخص الواحد نفسه في وقتين والا لم يتدبر

لا يكشف الحقائق المجردات غير الخيال

قال الفاضل المحقق في شرح الاشارات ما حاصله ان الفكر له معنيان احدهما حركة النفس بالقوة التي آلتها وعلها الدودة التي هي الدماغ اي قوة كانت في المعقولات ويقال لها التخيل اذا كانت في المحسوسات والفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص البشر وثانيهما حركتها من جانب المطالب الى جانب المبادي ثم منها بالترتيب الى جانب المطالب ويقال للحركة الثانية الانتقال والفكر بهذا المعنى هو الذي يعينه ويخدمه المنطق وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادي بدون اعتبار الرجوع والحركة الثانية والفكر بهذا المعنى يقابله الحدس انتهى من خط الحمد مولوي

فيه ترتيب الاشياء كما هو فاحتيج الى آلة مميزة للخطاء عن الصواب هي المنطق
فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما
وما لا يقع فيه مستقيما الضابط السابع في التعريفات وشرائطه ونقرره بان الشيء اذا عرف لمن لا يعرف اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشيء
لا لمن يعرفه والا لكان تحصيل للحاصل ولان معرفة ما يكون اعني قولا يكون
معرفته سببا لمعرفة ذلك الشيء او تميزه عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف
بامور لا بامر واحد كما ذهب اليه المتأخرون من كون الناطق حدا ناقصا
والضاحك رسما ناقصا لان التصور المجهول انما يستحصل بالفكر وهو
ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لانه تصوره ان لم يستلزم
تصور المطلوب او استلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما
كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا
يتأتى هذا في المركب لجواز كون الترتيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة لا يدل
على المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه وانما يدل عليه بالالتزام وهو مشتمل
على علاقة موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك القرينة اذ جرت
بها اقتضت لفظا مجازيا فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا
ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة
فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق
بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول
ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفردا
وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان
واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور تخصه اي تخص تلك
الامور ذلك الشيء باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه له اما
بتخصيص الآحاد وهو ان يكون كل واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا

قال الامام في شرح العيون التصورات غير كسبية وبيانه من وجهين احدهما ان طالب اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب او لا يكون فان كان الاول فقد امتنع الطلب لان تحصيل الحاصل
وان كان الثاني فقد امتنع الطلب ايضا لان ما لا يكون مشعورا به من وجه ما فان الانسان غافل عنه مطلقا والغافل عن الشيء مطلقا يمتنع ان يكون طالبا مطلقا لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيتوجه الطلب لتكميل ذلك الذي ناقص لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير مشعور به لامتناع توارد النقيضين
على الموضع الواحد واذا ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه المعلوم يمتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع طلبه ايضا لان المغفول عنه
لا يكون مطلوبا مطلقا انتهى قال المحقق في جوابه في شرح الاشارات ما حاصله ان هذه الدعوى مبنية على ان التصور لا يقبل القوة والضعف وهو باطل لانه لولم يقبلها
لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نبه من غلط هذا رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب ثم قال في تحقيق البحث ان المطلوب

بالشيء كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم
ناقص لخلوه عن الجنس او تخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف
مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما
فصل او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك
فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او
ضاحك كان حدا ناقصا او رسما كذلك وان كان عرضا عاما كما اذا
بدل الماشي بالجوهر وقلنا انه ماش ناطق او ضاحك او لا جتماع وهو
ان يكون التعريف بامور لا تخص آحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه لاجتماع وهو
ان تخص مجموعها بالشيء دون شيء من اجزائه ويسمى الخاصة المركبة لان اختصاصه
انما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفاش انه طائر ولود فان كل واحد منهما اعم
منه والمجموع مختص به وهو ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون باظهر من الشيء
سواء كان تعريفا حديا او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه
في الظهور والخفاء يعني في المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اخفى
من الشيء او يكون لا يعرف الا بما عرف به اي ولا بما يكون لا يعرف الا
بالمعرف فقول القائل في تعريف الاب انه الذي له ابن غير صحيح فانهما متساويان
في المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الآخر لان المتضايفين انما يعلمان معا
ومن شرط ما يعرف به الشيء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول
مع ان معرفته سبب لمعرفته لا معه كما في المثال في اكثر النسخ قبل الشيء لا مع الشيء
او قال وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله فقول القائل اذ لا يصح عطف
الفعل على الاسم الا بتأويل النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى
من النار وهو مثال تعريف الشيء بالاخفى وهو ظاهر وكذا قولهم ان الشمس
كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به ولهذا قال
والنهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج

ذلك مرتبة واحدة اذ انها لا يعرف الا بالشمس فتح

الاول والزوج هو المنقسم بمتساويين هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر واللذان
لا يزيد احدهما على الآخر متساويان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوي
لانه ادخل في الخطاء لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب
الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو
مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا
كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم
بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي تقدمه اما بمرتبتين
كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس او بمراتب كما في الدور الخفي ومثاله تعريف
الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر وارداء في الحقيقة منه لكثرة المراتب
في تقدم الشيء على نفسه فيه وليس تعريف الحقيقة بمجرد تبديل اللفظ اي ليس تعريف
الشيء عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار
ويسأل ما العقار انه الخمر فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس
عليه معنى اللفظ وهو انما ينتفع به في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة
الحقايق والاضافيات ينبغي ان يوخذ في حدودها السبب الموقع
للاضافة لانه لما امتنع تعريف احد المتضايفين بالآخر لتساوي العلم بهما معا لتساويهما
في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما
مجردين عن الاضافة وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة لتحصل معاني التعقل
ثم يحصل البيان الذي يراد تعريفه منهما فيصير حدا له من غير لزوم دور ولا تعريف
بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث
هو كذلك اي من حيث تولد آخر من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المتضايفين
وهو الاب والذات المضافة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد اخذنا مجردين
عن الاضافة وتولد آخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار ذكر السبب
وان نهي التكرار في الحدود والا امكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة

صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار
اختص البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء يشتبه بالابن او بحواله
يتوقف عليه والمشتقات يوخذ ما منه الاشتقاق مع امر ما في حدها على
حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء ما قام به السواد
وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار في حدودها
للحاجة لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة
السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان
قولنا شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو
كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف
فصل في بيان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب
جدا لجواز الاخلال بما لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الاغاليط بخلاف الحد
المفهوم اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا يقصر عن الحد بحسب
الماهية والحقيقة وتقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على
ماهية الشيء حدا وذلك لمنعه ان يدخل المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل
فيه اذ الحد في اللغة المنع وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا حيث ذكر
في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشيء اي هو لفظ مركب يدل عليها
مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه انما ينتفع به في المباحث اللفظية دون
المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم
الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص
بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا
الاسم من قليل الاجزاء ولان الحقايق منها اصلية وهي التي يتقوم وجودها
العام بجزءها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة من جزء
او امور متساوية لها مثلا وتركب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من الجنس

اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوائل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين
فتلك الاجزاء عندهم اي الهيولى والصورة عند المنكرين كما هو حال لها فيما
يفهمون منه اي من ذلك الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء وكل حقيقة
جرمية اي من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله اي وحال
الجسم والواو للحال وتقديره والحال ان حال الجسم كما سبق اي كونه
موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور مما تصور الناس منها اي من تلك الحقيقة
الجرمية الا امورا ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع فاذا كان
حال المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على ما
هو طريقة المشائين كذا اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حال
ما لا يحس منه اصلا اي الجواهر العقلية والنفسية يعني يكون تعريفها بالحد على
ما يذكره المشاؤون اصعب ثم الانسان اذا كان لم يتمن به تحقق انسانية
وهو حده التام عند المشائين وهو اي ذلك الشيء اعني حده المذكور مجهول
للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان
غير معلوم لانه حقيقة جرمية احد اجزائها الجسم وما شانه ذلك لا يعلم منه
حقيقته بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه والاستعداد النطق عرض
تابع للحقيقة اي للحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبداء هذه الاشياء
لا يعلم الا باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة ولا اقرب الى الانسان
من نفسه وحاله كذا اي في امتناع معرفة نفسه بطريقة المشائين فكيف يكون
حال غيره اي من الجواهر العقلية التي لا يتعلق بشيء اصلا وكثير يعني يكون
لا محالة معرفتها بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على ما نذكر فيه اي في هذا البحث
ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة قاعدة اشراقية في
هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤون ان الشيء
يذكر في حده اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام الذي ليس بجزء لذاتي

الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات المميزة وفي غير
الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقة لانه الحد لا يتركب الا من الجنس
والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقائق مركبة منهما وليس الامر
كذا لان هذا الحكم مختص بالحقائق الاصلية اشار الى القسمين وقال ويكون
اي الحد دالا على الذاتيات كما في الحقائق الاصلية والامور الداخلة في حقيقة
اي حقيقة الشيء كما في الحقائق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لانه جميع اجزاء
الشيء واحد سواء تقدم وجود جزئها العام بالخاص اولا ولا يحتمل الزيادة والنقصان
كما في الحد الناقص وتعريف اي ويصطلح على تسمية تعريف الحقيقة بالعوارض
من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على اثار الشيء وعوارضه اذ الرسم
هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما وفي كثير من
النسخ ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار
خال عن الفائدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ومن الثاني اذ لفظ الخارجيات
ليست على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ البحث لفظي
والمقصود اوضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت كالمعلم الاول
واتباعه من المشائين جزءا كالهيولى والصورة الباطنين الغير المحسوستين
لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي مركب منهما شك فيه بعض الناس اي المتكلمين
وغيرهم وينكره بعضهم وفي بعض النسخ وينكره بعض الناس اي المتكلمين
الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء الذي لا يتجزى ومن القدماء القائلين
بان الجسم هو المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف ذلك الجزء يعني في الفصل
الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى
اي الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اي اسم
الجسم عند الجمهور موضوعا الا للمجموع لوازم تصوروه اي المجموع لوازم محسوسة
للجسم ادركوها من طريق الحس ثم ان كل واحد منها مثلا اذ الهواء اذا ثبت ان لم

فيه نظر لانه ليس كذلك عند المعتبرة اذ العوارض عندهم منها ما هو داخل في مفهوم الحقيقة ومنها ما هو خارج لا يحسن بعد تقدم الحقيقة وتمامها الا انه يقال لعل كلامه هنا نقل وحكاية المذهب الذي يجب فيه تجويز تعيين المذهب والعوارض عندهم لا يكون الا خارجيا
من خط العبد [illegible]

قوله واعلم ان الجسم الخ اي من اصطلح المشائين في تعريف الحقيقة بالذاتيات والوضعيات اراد ان يبين بعض النقص ويبين حقيقة الحال فان هذا الباب نعلم واعلم بينهما تمام اقوال الامر عليه ما شرع في ذكره بتخصيص انه لا صفة لجميع الحد الطبيعي حاصل له طريقهم في الانتقال الى المطلوب حقيقة وكلامهم في هذا الباب سقيم غير مستقيم الا ترى انه الهيولى المحسوس او قريبا البناء وهو الجسم اذا اردنا معرفة حقيقته على مذهبهم مشكل الامر علينا والمعلوم مجهول لذاتنا وذلك لانه لفظ الجسم مثلا اسم لما يسمى به مفهومه الذي وضعه الواضع في مقابلته او ما هو الا محسوسة معلومة عند كل شخص من الناس وهو المستعمل في لفظ الجسم عنده من يعرف وضعه فاذا عرفناه بتلك الاعراض المحسوسة لان التعريف اسميا معتبر المسمى بحسب الوضع واما اذا اردنا تعريفه بطريق التحديد الحقيقي الذي يبين حقيقته بجمع جميع ذاتياته فلنا الجسم هو الجوهر المركب من جوهرين احدهما حال في الاخر ويسمى المحل والاخر حال فيه ويسمى صورة جسمية او قلنا الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلث كما هو المعروف في تعريفه اشكل الامر علينا وقلنا انه غير مطابق لانه يكون من قبيل تعريف الشيء بالاخفى منه والحق انه ما ذكرناه في مقام الذاتيات لم يدرك بكنهه العقل فيلزم انه لا يجوز جنسيته وفصليته بحسب الاصطلاح لا بحسب نفس الامر وحقيقة الحال وهذا ليس بجائز في التحديد الحقيقي
من خط العبد [illegible]

تمام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التي تقع بها جواب ما هو كالانسان
والفرس وغيرهما يسمى الجنس اي القريب لتلك الحقيقة ولهذا قيد بقوله
الذي ليس بجزء لذاتي تمام آخر لها وهو الحيوان والذاتي الخاص بالشيء تسمونه فصلا
ولهذين نظم في التعريف غير هذا اي وللجنس القريب والفصل نظم في
التعريف اي تعريف ذو نظم وترتيب صناعي غير هذا المذكور اذ لا نظم
قد ذكرناه في مواضع اخرى من كتب ولشهرتها وهو ان الجنس كلي كذا وكذا
والفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه ثم سلكوا ان المجهول لا يتوصل اليه
الا من المعلوم اي السابق علمه فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله
في موضع آخر اي لمن لم يعرفه في موضع آخر لعدم وجدانه اياه في غيره فانه
ان يجد في غيره ولذلك عرفه لا يكون خاصا به وقد فرضناه خاصا به
هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا
اي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف
فاذا عرف ذلك الخاص ايضا انما عرف بالامور العامة اي الداخلة فيه وفي
غيره او الصادقة عليه وعلى غيره دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له لوجود ما عرف في غيره
وامتناع كون المشترك مميزا والخاص حاله كما سبق وفي اكثر النسخ
على ما سبق اي من كونه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولا معه
او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف وتلك
الامور الظاهرة للحس او العقل انما يصلح للتعريف ان كان يخص الشيء اي
الذي يريد تعريفه جملتها اي جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم
مشروحا وستعلم كنه هذا فيما بعد يعني في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية
وحاصل ما ذكر هناك ان التعريف انما يمكن للحقائق المركبة من الحقائق البسيطة فيه
فنعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما ثم ذكر ما عرف من الذاتيات سلم تام
وجود ذاتي آخر غفل عنه ولم نستنج او المنازع المطالبة بذلك وليس للمعرف

ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه
وان كان ذاتيا عاما للحقيقة
اي للنوع لكنه جزء لذاتي عام آخر
صح

انت خبير بان هذه الاشياء لا تختص بالذاتي الخاص بل تجري في الاعم
الخاص ايضا اذا لم يكن معلوما بالحس لانا اذا اردنا ان نرسم
الانسان بانه قابل العلم لم يصح ذلك لانه قبل العلم لنا قد علم
في غير الانسان لم يكن خاصا به ولو لم يكن معلوما في غيره لم يكن
معلوما اصلا فلا يصح التعريف به والشيخ المقتول باراده في الذاتي
لاشتراكهما في علة الاشكال وهي الاختصاص صرفت ... لتعريض مولو...

اعلم ان مذهب اهل الذوق في تعريف الاشياء انه لا بد ولو من اجزاء
التعريف معلومة بالحس او بالذوق الكشفي فاذا اجتمعت تلك الاجزاء
المعلومة باحدى الطريقين وجب ان يحصل اختصاصها
بالمعرف وان كان كل واحد منها قبل الاجتماع عاما شاملا للمعرف
ولغيره ... كل متعين في الخارج وتشخص كل شخص فيه كونه
ونظر ذلك حدوث المزاج من تركيب العناصر ...
... كل كيفية منها اي من كيفيات الاجزاء بكسر سورة الكيفية
المضادة لها فتحصل من هذا التكاسر والتفاعل كيفية معتدلة
يغاير كيفيات الاجزاء يقتضي عليها كمتدرج متناسبة ...
هذه الاعراض العامة الكلية بكسر بعضها سورة البعض الاخرى ...
والعموم فيحصل من هذا التكاسر تعين وتشخص تام ...
المعرف او تشخص تشخصا تاما فافهم والحق لنا هذا الاجتماع ...
بعد المعروض لقبول التعين الفائض عليه من مبدأ الفيض
من خط الاصوم ... مولوي

ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان ناطق
عريض الاظفار بان كلا واحد منا ذكر في
الاول ذاتي بحسب المفهوم والعناية
صح
بخلاف الحد بحسب الغاية فان الاسم عنده
لمجموع هذه المحمولات الى كل منها صح

حينئذ ان يقول لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثير من الصفات
اي من صفات الاشياء غير ظاهرة اي لنا فان معارف الانسان قليلة
جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفي ان يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا
الماهية دونه فان نفي التالي وهو معرفتنا الماهية ممنوع والى هذا اشار بقوله
فيقال انما يكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتي
آخر لم يدرك لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة
فتبين ان الاتيان على الحد كما التزم به المشاؤون اي من تركيبه من الجنس والفصل
القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتي لم يعرف ولصعوبة تمييز
الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدلوا في اكثر المواضع عن
الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص وصاحبهم اي
وصاحب المشائين وهو ارسطو اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا
الا تعريفات بامور تخص بالاجتماع كقولك في تعريف الانسان انه المنتصب
القامة البادي البشرة العريض الاظفار كلا منها وانه جاز وجوده في غيره
لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات وبه يحصل تمييزه عما لا
يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية اخرى لم نعرفها ولا يخفى ان هذه الصعوبة
انما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية فانه اذا عني
بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادي البشرة كان حدا تاما لا
يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة والنقصان
فيها وهذا ليس برسم لانه باللوازم والرسم يعترف انه لا ليس لهذه المحمولات
بل هو ينتقل الذهن منها اليه ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم اصح مما
بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما يحصل بالحقيقة وهو المعني كلامه
في المطارحات هذا آخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتفى بها بالقول الشارح المسمى
بالتركيب التقييدي المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلاثة لان المعرف

اما ان تتركب من الجنس القريب او البعيد والفصل القريب او البعيد والاول هو الحد التام
اما ان يكون من الجنس او العرض العام والخاصة او من الخواص اولا والاول هو
الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف النفس انه شيء نسبته الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة بالنظري
الخبري والكسب بها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت
اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لا يستلزم احدهما الآخر لابد فيهما من
تناسب ما اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان
باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القايس يجري حكم الكلي على الجزئي
فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال
قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة
فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذا من تتبع القرى قرية فقرية بالخروج
من واحدة الى اخرى فالمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي
فالمطلوب وهو الكلي مشتمل على الحجة وهو الجزئيات وما بغير الاشتمال
لابد فيه من شامل لهما يتناسبان به وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان
الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم
الذي هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال حشوا فقال

المقالة الثانية في الحجج ومباديها اي القضية واصنافها وهي تشتمل على ضوابط

الضابط الاول في رسم القضية واصنافها وتقدم الجزء على الكل عرف القضية
اولا ثم القياس فقال هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه
او كاذب فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا تنسب الى
صواب وخطأ الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية
كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء
ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر

بيان

فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد تفضلك واعلم ان هذا التعريف
هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا
دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب
ليتعين معناه من بين ساير التراكيب وعرف الصدق والكذب بماهية
الخبر من غير لزوم دور على ما ظن والقياس مؤلف قول من قضايا اذا سلمت
لزم عنه لذاته قول آخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع
وان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والذهني بالاشتراك
او التشابه وبالتاليف من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازمة عنها لذاتها
عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية الواحدة
من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم ننتقل مثلا باللفظ
او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لم يلزم في الذهن لها عكس
وسياتي بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المخالفة
في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم اذا
كان المراد باللزوم اللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات
لئلا يكون التعريف دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس
وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات نحو كل انسان
حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما
لذاتهما قول آخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونهما مسلمة في
نفس الامر لما كان الحد جامعا لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد
من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول
وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري الذي لا يكون
لخصوصية المادة وفرق بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد

الاول واحترز بقوله لذاته عن امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما
عن الاضرب العقيمة اذا اتفق صدق ما يتوهم انه نتيجتها لخصوصية المادة
صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم
كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق
فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك الا لمادة الصادقة لكونها
كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم التمثيل بالحروف دون المواد
ليتحفظوا في ذلك من ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن خصوصيات
المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب
التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصيته لا للصورة
المعتبرة على ما تبين من المثالين وثانيهما عن نتيجة يستنتج من قياس لا يستنتج
انتاجها الا بمقدمة اخرى لم يذكر مثل قولنا العالم ليس بقديم اللازم عن قولنا
العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا القول الا
باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها
القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا
بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض واحترز بقوله آخر
عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل
واحدة منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير
لكل منهما ويراد به ما له نسبة مخصوصة الى اجزاء القياس الذي اجزاؤه بالنسبة الى
هذه الاجزاء والاشكال فقولنا لا شيء من ج ب وبعض ب ا ينتج في اول
الاشكال بعض ا ليس ج مع حكمنا بعقمه فيه بل انما يكون قياسا ما يستلزم قولا
بوضع اول بعكس مع اجزاء القياس وهذا انما يميز الاشكال بعضها عن بعض فان
قولنا ان كان ا ب فج د ولكن ا ب فاعترفتم انه قياس وهو ينتج فج د وليس ذلك

فائدة التمثيل بالحروف

آخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي قلنا ان ادوات الاتصال
والانفصال اخرجت امثال هذه حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية
وصلوح التصديق والتكذيب وليست النتيجة من حيث هي قضية جزءا من
قياس فلا انتقاض بها والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها
عند حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات
وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان
او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا
اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه ان حقيقة الحيوان والا لكان عين حقيقة
الفائدة لكونه حمل الشيء على نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق
على احدهما انه هو الآخر لكن لا بد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فيكون
معناه ان الشيء الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد هو
المعبر عنه بالشيء قد يكون هذا الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول
كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك
كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك مضافان اليه وسميت
السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يجعل من القضيتين
قضية واحدة بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما
فان كان الربط بلزوم يسمى شرطية متصلة وهذه التسمية اعني تسمية المتصلة
بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن به حرف الشرط من جزئيها
كان وكلما واذما وحيثما واشباهها يسمى المقدم وما قرن به حرف الجزاء
وهو الفاء يسمى التالي وان اردنا ان نجعل منها اي من الشرطية المتصلة
قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي
كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالي

حقيقة الانسان

نقيض المقدم كقولنا ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانه اذا وجد الملزوم
فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع
والا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية
متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين
او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين او من شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي
الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف الاخر او رفعه واستثناء الوضع
او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات لتكرره تارة حال كونه جزءا
من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والا لحصل الاختلاف
الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج فان استثناء نقيض التالي
غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال بين نقيضي الجزئين واستثناء
عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال فاستثناء
العين لا يفيد علما وكلية المقدم الشرطية او الاستثنائية بان يقال كلما كذا
دائما وفي جميع الاحوال او ليس كذا دائما وفي جميع الاحوال انه لم يكن وقت الاتصال
او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغايرا
لحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي
فانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من
رفع الاخص وكذبه كقولنا لكنه ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون
لجواز ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه
لون وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه
وهو انه لون ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص
وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين
بعناد تسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون
اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي اما جنس او نوع

اي ولم يمكن احدى المقدمتين كلية ... الشرطية المذكورين ... واما عند ... كلية الشرطية ... احدى الامور الثلثة اما كلية الشرطية ... ان لم يكن احدى الامور ... المذكورين ... واما كلية الاستثنائية ... واما الوقتين المذكورين ... كلية الشرطية والاستثنائية معا كما ذكره بعض المحققين
[illegible]

وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم منه وضع الاخص وصدقه
صح

او فصل او خاصة او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا
او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم بالمنافاة بين
قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر
فتسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع
جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم
الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه محال ولا يمتنع
اجتماع جزئيها على الكذب اما لجواز كذب الاخص مع الاعم واما لانه
لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لصدق الاخر فلا يكون الاخص من نقيض
الاخر والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان لا يكون
زيد في البحر واما ان لا يغرق فتسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها
ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فانه كذب الشيء مع الاعم يستلزم كذبه
مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال
وان المحال ولا يمتنع جزئيها على الصدق اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص
واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع انه كل واحد اعم من
نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت في طرفي الثبوت
والانتفاء تسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا هذا
العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء مساو لنقيض
الباقية فانه الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم
ان الحقيقية انه اشترط فيها استحالة الجمع بين جميع اجزائها والخلو عن جميعها كما
ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المصنف جاز تركبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان
اشترط استحالة الجمع والخلو بين جزئين كانا امتنع تركبها من ثلثة اجزاء لاستلزام
الثالث للخلو عن الاخرين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية

حتى انه لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم مشروحا وانما يتركب
منها حقيقة اي من الحقيقية قياس يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا لكنه زوج
او فرد او جنس فينتج نقيض ما بقي كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او جميع الاجزاء
الباقية، او نقيض ما يتفق اي او يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا لكنه ليس بزوج
او ليس بفرد فينتج عين ما بقي كقولنا فهو فرد او فهو زوج، وان كانت ذات
اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد كقولنا لكنه ليس بجنس فينتج منفصلة من البواقي
كقولنا فهو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام، وقد يتركب منفصلة من متصلتين
كقولهم ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة
فالليل موجود وقد يتركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود،
والتصرفات، اي في تركيب كل من المتصلة والمنفصلة من قضيتين كثيرة
وهي خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او
حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان
المقدم في المتصلة متميزا عن التالي بالطبع كما هو في الوضع لجواز كون التالي
اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون العكس كان في طبع المقدم ان
يكون ملزوما خاصا او مساويا وفي طبع التالي ان يكون لازما عاما او مساويا
ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة من المتصلة الى قسمين اذ المركب
من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب من حملية
ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا
على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها
ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها لصارت
الاقسام لا الى نهاية واشتمالها لا يخفى على الفطن كما قال، ومن كان له قريحة لا يصعب
عليه تحليل هذه التركيبات بعد معرفة القانون، اي قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات

يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح باللزوم او العناد فنقول طلوع الشمس ملزوم
وجود النهار او يعانده الليل لكن الشرطيات تحقق عن الحمليات
اي كل شرطية في تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة
ومنفصلة باداتها وهو ظاهر ولانه لا يتغير بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل جزئها
الا احوال خارجية معتبرة لا منوعة جعلت الحملية والشرطية اصنافا لا انواعا
الضابط الثاني في حصر القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فنرجع
اولا في الشرطية وقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان كلما او اما دائما
فيصلح ان يكون اي الحكم باللزوم والعناد دائما اي في جميع الاوقات والاوضاع
حتى يكون محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا
فيتعين اي ذلك الحكم انه في كل الاوقات او في بعضها والا يكون مهملا مطلقا
وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان فيتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض
جزئياته فان الانسانية لذاتها لا يقتضي الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان
الشخص الواحد انسانا ولا ايضا يقتضي التخصيص والا لما كان الكل انسانا
بل هي صالحة لهما فليتعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى
لا يكون اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غني عن الشرح فالقضية التي موضوعها شخص
اي جزئي نسميها شاخصة اي جزئية كقولنا زيد كاتب والتي موضوعها
شامل اي كلي وعين فيها الحكم عن كل واحد اي المحصورة الكلية هي كقولنا
كل انسان حيوان او لا شيء من الانسان بحجر في السلب اي السلب الكلي
فان لكل قضية ايجابا وسلبا اي اثباتا ونفيا وفيما يتخصص بالبعض
اي والحكم في الموضوع الشامل الذي يتخصص ببعض افراده المحصورة الجزئية
هي كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا،
مثل كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرهما نحو لا شيء ولا واحد
في السلب الكلي وليس كل وليس بعض وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه

الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام
عن بعضها والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كقولنا
ليس بعض الانسان حجرا اي لاشئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس
لا يستعمل للسلب الكلي ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس
بانسان والمراد حمل الانسان على بعض الحيوان والقضية المسورة اي ويسمى
القضية المسورة محصورة وهي اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة
فالمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة
سميناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي سميناها التي
يعين فيها الحكم على البعض اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة
بعضية لما في البعض من الاهمال وفي المهملة البعضية الشرطية نقول قد يكون اذا كان
اي اذا كان ا ب فج د مثلا او اما اي قد يكون اما ا ب او ج د والبعض
الذي فيه اهمال ايضا فان البعض من الشئ كثيرة فلنجعل لذلك البعض في القضايا
اسما خاصا ولكن مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال
المغلط ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس والنقيض اي
انما ينتفع بالمحصورة الجزئية في بعض مسايل التناقض والعكس لا في العلوم فانه
لا ينتفع فيها الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات
اي يجب ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تحرزا عن الاهمال المغلط
كما يقال قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فلنعين ذلك الحال ونجعل مستغرقة
فيقال كلما كان زيد في البحر وليس له مركب وسباحة فهو غريق ويكون طبيعة
البعض اي بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشئ والحاصل ان بعض
احوال المقدم في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان من اهمل مغلط
جعله كليا ليومن الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك في ذاك واعلم انه ليس المراد من
المتصلة الكلية اللزومية ان التالي لازم للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع

استعمال ليس بعض في السلب الكلي

مطلب
في الجزئية
والكلية

كل واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون
الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المنفصلة الواحدة عبارة
عن متصلات متعددة ان كان كل منهما مستقلا بالتأثير في الاستلزام لا
ان المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير لصدق التالي في الموجبة او لم
يصدق في السالبة والا لصارت اجزاء المقدم وتعادت الكلية مهملة بل المراد
ان لزوم التالي في الموجبة ولا لزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث
هي من غير ان يكون للاوضاع اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم
ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع وضع
المقدم وانما قلنا التي يمكن فرضها لا التي نفرض احترازا من اللزوم على تقدير
عدمه فان التالي مع فرض انه لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له
ومن مثل لزوم الفردية للثلثة على تقدير انقسام الثلثة بمتساويين واما الجزئية
فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال
وقس عليه حال المنفصلة وبطل كل ما ذكرنا بجعل الجزئية كلية باخذ الاحوال مع المقدم
الجزئية هكذا يجب ان تتصور معنى المتصلة والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات
التي اوردها المتاخرون واذا تصفحت عن العلوم اي الحقيقية التي هي المقاصد
الكلية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملا دون ان يعين ذلك
البعض فاذا عملنا ما قلنا لا تبقى القضية الا المحيطة فان الشواخص اي القضايا
الشخصية لا يطلب حالها في العلوم اي الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات
الفاسدات وحينئذ تصير احكام القضايا اقل واضبط واسهل
وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر
في احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها
موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك
النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار المركب

على معنى انه كل واحد من الاوضاع والتقادير مقدم آخر
في الشرطية او جزء من مقدم منه حفظه مولوى
اي انه فان كان كل منهما مقدما بالفرد واما انه لم يكن كل منهما
مستقلا بالتأثير فيظهر بطلانه بعدوله ولا انه المقدم
كلما صدق الخ منه حفظه مولوى

ليس في شئ من العلوم بحث عن احوال الجزئيات فلا يكون شئ
من مسائل العلوم شخصية لانهم من حيث ان الجزئيات من حيث انها
جزئيات فيزول الكلي ومعرفة احوال الفاسدات لا تعتد
بها الا باعتبار النفس وما لا يعتد بها الا باعتبارها لا يعتد به
فمعرفة احوال الجزئيات لا يعتد بها منه حفظه مولوى

ربما اورد بيانا طريقة

منهما محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع والمحمول يجري من الحملية مجرى
المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودها والنسبة منهما يجري مجرى الهيئة
الاجتماعية التي هي الجزء الصوري ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال حقها الرابط
واللفظ الدال على تلك النسبة كلفظ هو ويكون ونحوهما تسمى الرابطة وقد يحذف
اي الرابطة حذفا لا في المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ
وذلك في بعض اللغات كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا تحذف في
البعض كما في الفارسية الاصلية اذ لا تحذف فيها لفظ است من قولهم زيد دبير است
ويورد بدلها اي بدل الرابطة هيئة ما مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام
في الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب
الخبري الا يرى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول
خبريا كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول
نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه
صفة له ولا يفهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب
وقد تورد اي الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه
لفظ كاتب الذي هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما
محمول يحتاج الى ارتباط اخر بالمبتدأ وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو ولمغايرة
مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا او كلمة تعلم انه لا يلزم
تكرار كما توهم والسالبة التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي
ان يكون السلب اي حرفه متقدما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا
واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة كما ارتبط المحمول بها فصار اي السلب
جزءا من جزئيها اي احد جزئي القضية وهو المحمول فالربط الايجابي بعد باق كما تقول
في العربية زيد هو لا كاتب فان الربط اي الايجابي باق وقد صار اي الربط
السلب جزء المحمول فان من شأنه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو لا كاتب

وهو المحمول والقضية موجبة تسمى معدولة اي موجبة معدولة لانها عدل بها عن صيغة
الايجاب الى صيغة السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه و
في غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب
لاختلاف المفهوم من التقدم والتأخر بحسب اللغات الا يرى ان تقدم
السلب على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نا دبير است
وتأخره عنه يقتضي السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على
الرابطة في الصورتين فالمعتبر في العدول ان يرتبط السلب بالمحمول بحيث
يصير جزءا منه سواء كان متقدما على الرابطة كما في الفارسية او متأخرا عنها
كما في العربية بل ما دام الربط حاصلا والسلب سواء كان جزء
الموضوع او المحمول هي موجبة الا ان الاول يكون موجبة معدولة الموضوع
والثاني موجبة معدولة المحمول الا ان يكون السلب قاطعا لها اي للرابطة
فانها حينئذ تكون سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فهو ايجاب الفردية
على جميع الموضوعات باللازوجية فيكون موجبة لكنها معدولة الموضوع فاذن
الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد لا كاتب وبين السالبة البسيطة
نحو زيد ليس هو بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول
نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان تضع ان حرف
السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فالقضية
موجبة معدولة صادقة او كاذبة واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم
في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق
بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية السالبة للمقدم
في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة في المتصلة السالبة
فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا
في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون متصورا

واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت
في الذهن لاستحالة الحكم على ما لا يكون متصوراً واما في الخارج فان كان الحكم بالايجاب
في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت الشيء للشيء في الخارج
فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم
في الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب
عنه فكانه قيل زيد المتمثل في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب
في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء
ليس موجوداً في الاعيان بخلاف قولنا العنقاء في الاعيان لا يبصر هذا ان اضيف
الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدق فيه والى هذا اشار بقوله
والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني والموجب على انه في العين
لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه ليس
لا يكون الا على ثابت عيني كما علمنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
لكن يمكن السالبة المعدولة … الموجبة المحصلة اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا
الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وحملة المحصورات على ما يجئ
الكلام بعد في الرقيقة الاشراقية التي في الضابط السادس والشرطيات القضايا
اي مثل الحمليات في العدول والتحصيل اذا ذكرت وفي اكثر النسخ ان ذكرت
السلوب فيها والربط اللزومي والعنادي باق كقولنا ان لم يكن الشمس
طالعة لم يكن النهار موجوداً واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد
والقضية موجبة لانك اثبت اللزوم او العناد بين السالبتين فليفك
الربط اللزومي والعنادي بكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر
والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس زيد بكاتب من غير اعتبار
حال اخر اي كعدول مثل نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا لانه سلب
السلب ايجاب بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول المحمول

جزء المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت
ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن فيه سلب
البعض فحسب قد تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد
بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض
لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح واذا
قيل ليس شيء من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتعين
هو كون البعض كاتبا لان قولنا لا شيء من الانسان بكاتب سلب كلي
للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء سلب السلب الكلي
وحينئذ يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان يثبت لبعضها مع
السلب عن البعض الآخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي فكان متعينا
من غير تعرض بحال البعض الباقي آن الصادق عليه هل هو الايجاب و
او السلب وعلى هذا يكون ليس لا شيء سور الايجاب الجزئي وسلب المتصل برفع
اللزوم وسلب المنفصل برفع العناد لا يكون طرفيهما سالبا كما كان ايجابها
باثبات اللزوم والعناد لا يكون طرفيهما موجبا الضابط الثالث
في جهات القضايا وتحقيق الموجبة الكلية في الجهات بتلخيص مفهوم جزئيها كان
فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان الحملية نسبة موضوعها الى
محمولها والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من الناسخ والصحيح هو ان الحملية
نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى الواجب او ضروري
العدم ويسمى الممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك
الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان حجر والثالث كقولك
الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية
الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود
والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع

في نفس الامر ايجابية كانت او سلبية يسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب
والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في
نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود
اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا وهو واضح واما الجهة فهو ما يفهم ويتصور من
نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ طابقت المادة كقولنا
الانسان كاتب بالامكان او لم يطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة
قد يعنون الممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان
اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع فلان مادة القضية هي النسبة
في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل لا
لابد وان يكون الا احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره
من الجهات العامة واذا قالوا ليس بممكن عنوا انه الممتنع وهذا اي وهذا الامكان هو
المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى
العامة غير ما نحن فيه وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او
او بالامكان الخاصي لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن ضروري
الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى
ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري الوجود او ضروري العدم وما يتوقف
وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه
وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط
لا كون موجب وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه
ممكن يريد انه يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وانه لم يخل عن
الوجوب او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده
ليس لذاته والا لوجب ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود
علته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي

ولهذا

بهو قد يكون ...

ولهذا يصدق على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة
عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر بهذا ان لفظ قسمي الممكن الخاص وهو الواجب
والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق الممكن على شيء منهما بحال وشرط
وانما قلنا لفظ قسمي الممكن لانه قسيمه وهما الواجب والممتنع لذاتهما لا يصدقان عليه
اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا
ما قيل ههنا ويمكن انه يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق على الممكن كالقسيمين
فالصواب ان يقال لفظ ما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق
هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد بلا شك واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه
الا ان كل واحد واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج
ب عرفت انه مفهوم الجيم معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظ كل عليه ثم تعرض
للشواخص التي تحته اي الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك
كل واحد واحد ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الجيم اي الكل المجموعي الافرادي
من حيث المعنى اذ يمكنك ان تقول كل انسان يسعه دار واحدة ولا يمكنك
ان تقول جميع الناس يسعهم دار واحدة ولا كلي الجيم يعني الكلي لما علمت انه عام ونوع
لا يتبع كل واحد من جزئيات ج موضوعه ولا كليته اي كل مفهوم ج اذ قد يحمل على كل
واحد ما ليس كل مفهوم الشيء كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما تعرض غيره
لهما لان كل ج يحتمل الكل المجموعي دون كلي الجيم وكليته مفهومه فتعرض لنفي ما هو محتمل
دون غير المحتمل وان تعرض له في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني
الجيم من حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن ج فهو ب
والا لما صح ان المتحرك قد يسكن وصحته لعدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما امكن
ان يسكن البتة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد ولانه من حيث هو ج
والا لما صدق كل اسود جامع للبصر لكن انه يؤخذ مع استواء النسبة الى شرط
من حيث هو ج وشرط لا من حيث هو ج والى هذين اشار بقوله وذات

او كل ممكن واجب بالغير او ممتنع بالغير وليس كل ما هو واجب او ممتنع لنفسه اقول واجب بالغير او ممتنع بالغير فهو ممكن بشرط او حال

مطلب في بيان ما ينبغي ان يعتبر في عقد الوضع

اي واي كل الذات موصوفة بج حالة الحكم فانا نحكم عليه بب

لا يخفى عليك ان ما ذكره الشارح العلامة في عقد الوضع واصل الموضوع انما هو على تقدير كون الموضوع بعلامة جهة الجهة وكون المحمول الايجاب الخارج او الذهن واما اذا قيد عقد الوضع باحدى الجهات بشرط الضرورة والدوام وغيرهما او قيد المحمول بالخارج او الذهن فلا يتم هذا الكلام على ما هو ظاهر عند ذوي الافهام منه حفظه

ومطالبها فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة ويتعلق بتنايج الاقيسة وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا يعد ولا يحصى كما يظهر لمن توغل في منطق الشفاء من الاشكالات التي اوردوا على المتقدمين فان مرجع اكثرها الاخلال بتلك الشرائط على ما يتضح لمن تامل فيه حق التامل وانما اشترطت هذه الشرائط ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص ببعضها على ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان المعنى ما ذكرناه دون ما نفيناه الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج كل ب او بمعناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعي فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق زيد انسان وكل انسان اي جميع الاناسي لا يسعهم دار واحدة ولا يصدق زيد لا يسعه دار واحده وكذا لو كان المعنى غيره مما نفيناه لا ينتج والعلة في الكل عدم تكرر الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وفق له

حكمة اشراقية في بيان رد القضايا كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيمه اي الامكان والامتناع اجزاء للمحمولات حتى يصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما تقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هي الضرورية البتاتة اي فهذه القضية هي الضرورية البتاتة اي الجازمة القاطعة منه البت وهي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعملة في العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورية لا غير فاما اذا طلبنا في العلوم امكان شيء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولهذا نربط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب حال الامكان والامتناع جزء المحمول بل للمطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اي حتى في مثل

ج ب هو انتهى الحكم من الاوسط الى الاصغر لانه ج من افراد ب الموصوفة بالفعل منه

مطلب مهم

غاية هذه الحكمة المعبرة على ما فهمناه بعون ملهم الصواب انه يستغنى في العلوم المقصود عن تحقيق الحقائق ومعرفة احوالها الحقيقية في افادة مقتضيات الذوات ومستدعياتها الا عن الضرورة اذ الجزئيات لا تطلب معرفة احوالها بالنسبة الى الحالة على ما ليس في كلام الشارح والحكم مستدعيه لا محالة ثبوته لها او عدم ثبوته لها او عدم استدعائها احدهما لانها اما انها تستدعي شيئا منهما منه حفظه

وفي بعض النسخ وما يطلب في العلوم ومطلقة ضرورية منه

ذهب القطع وفي اكثر النسخ فهذه هي الضرورية البتاتة اي فهذه الضرورية هي الضرورية البتاتة منه

في القضايا امثل قولك كل نائم يجوز ان يستيقظ مثلا وربما يتوهم اقتضى قولك كل نائم من حيث هو نائم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف بالتيقظ بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما بل الشخص الموصوف بانه اب اي بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير لكان يعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير بل لاجل كونه متحركا فضرورته متوقفة على شرط يعني الحركة فيكون اي تغير كل واحد واحد ممكنا في نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن في نفسه ولا نعني بالضرورة اي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فيجب واما ما يجب بشرط في حال ووقت فهو ممكن في نفسه ولا نعني به ايضا ما هو ج في الاعيان والا لما صدق قولنا كل عنقاء بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا لما صدق كل انسان حيوان بل نأخذه على ما يعم الموصوف به في احد الوجودين الذهني والخارجي ولا ما هو ج دائما والا لم يصدق كل متحرك متغير ولا ما هو ج لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا نشترط الدوام واللادوام فيه ولا ما حقيقته ج لصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته ج لصدق كل جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة والامكان انسان على ما هو مصطلح الفارابي بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابي علي فانه المصطلح عليه من بين صاحب الكتاب في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول مخالف للعرف والتحقيق فانه ما يصح ويمكن ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد من افراد ج الشخصية وغيرها وما في الجملة ما يفرض في الذهن انه ج بالفعل حال لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كانه موجودا في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دائما او غير دائم وكان حقيقته ج فانه ج بنعت غير زائد عليه وفي اي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد

او صفتي

منه لبس الناقم

مطلب في بيان المغايرات في عقد الوضع

ان ح يمكن ان ب ويمتنع ان ب الا انا نعلم انه بالضرورة كذا كما في المثال المذكور
نقول ان ح بالضرورة يمكن ان يكون ب وبالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلمنا
من نور دخل القضايا الا البتانه حيث اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد اي من الافراد
الشخصية وقتا ما كالتنفس صح ان يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما و كون
الانسان ضروري التنفس وقتا ما امر يلزمه ابدا وكونه ضروري اللاتنفس في وقت
ما غير ذلك الوقت اي الذي فيه التنفس ضروري ايضا امر يلزمه ابدا اي مع الوجود الخارجي
وهذا زايد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع
وقتا ما والغرض ان الامكان للممكن ضروري سواء كان الممكن ضروري الوقوع او
اللاوقوع في وقت كالتنفس واللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت
القضية ضرورية كيف ما جهة الربط تحت كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان
او تعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان نقول كل انسان
هو حيوان لا مثل ان نقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا او لا حاجة
الى ذكر الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيره اي وفي غير المذكور الذي هو القضية الضرورية
والمراد ان في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من ادراج الجهة في المحمول
لئلا يقع الغلط مثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا
او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات
اي من جعلها اجزاء للمحمولات فان السلب التام اي الحقيقي الصادق هو الضروري
اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل اي السلب
الضروري تحت الايجاب اي الضروري اذا اوردنا الامتناع على ما ذكرنا
بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا نتعرض
للسلب فيه لانه لا ينقلب الى الموجبة كون سلبه غير تام وموجبه يدخل تحت
الايجاب الضروري اي اذا اوردنا الامكان على ما ذكرنا وعلى هذا فيستغنى عن التعرض
بقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا

رد السلب كله الى الايجاب

بلع

واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا
فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك
فان السلب ايضا حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء قلنا السلب هو
رفع الحكم الايجابي او نفيه فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء
محض لا وجود له في الذهن وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء
لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما فان
اما النفي والاثبات من العقل احكام ذهنية حالها في آخر وهو خلو بعض الاشياء
عنها فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف
او ثابت وله اي لهذا البحث تتمة سنذكرها والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي
مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط يعني للمنطقيين على ما هو مذكور
في الكتب المنطقية فلتحذف مهملة الجهات حذرا عن الخبط والغلط كما حذفت
مهملة كمية الموضوع يعني المهملة القضية للمحصورة لذلك ايضا الضابط الرابع في التناقض
وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف
كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله بين قضيتين
يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلفا فيها بالمحمول نحو زيد
كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم
مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود
وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا اليوم زيد ليس بصائم اي في يوم اخر وبالمكان نحو زيد
جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو
وزيد ليس ابا اي لخالد وبالقوة والفعل نحو الخمر مسكرة اي بالقوة الخمر ليست بمسكرة
اي بالفعل وبالجزء والكل نحو زيد الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه
ثمانية شروط يشترط اتحاد القضيتين فيها ليتناقضا لامكان صدقهما وكذبهما عند
اختلافهما في شيء منها على ما يتبين من الامثلة ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل والجزء مندرجة

بحث التناقض

ذكر الوحدات الثمانية التي تشترط في التناقض

زيد ابو عمرو وزيد ليس ابا خالد

في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والقوة والعقل او القوة في وحدة المحمول وذكر الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لان انتساب احد الشيئين المتغايرين الى الاخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه الى غيره واختلافهما في القضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان لا حجر ولا شيء من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغني عن قولهم بحيث يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالسلب والايجاب الصادقتين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبتين نحو كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب والايجاب اذا لزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكنه بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى فلاختلافهما في الموضوع واما الثالثة فلاختلافهما في المحمول واما الثانية فلانه نقيض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لانه المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يدخل حرف السلب على ما اوجب وفيه دقة وبهذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب لا غير ولذلك قال ثم يلزم منه اي من الاختلاف المذكور ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا لاستلزامه الاتحاد في النسبة الحكمية فينبغي اي في كون الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب يعني الشروط الخمسة الباقية والجهات فيهما غير مختلفة والاكتفاء بالاختلاف بالايجاب والسلب وفي القضايا المحيطة اي الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما في الكمية على ما هو المشهور بل يسلب ما اوجبناه بعينه اي بل الواجب ان يسلب ما اوجبناه بعينه كقولنا في القضية التي

مطلب ترجع الوحدات كلها الى وحدة النسبة الحكمية

اي لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير صح

وهي القضية التي جعلت الجهة فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط المجموع كل فيله بالضرورة يمكن ان يكون بهما ما نقيضه ليس بالضرورة هو ممكن ان يكون بهما ما وكذا في غير هذه اي وكذا يفعل في غير هذه القضية من القضايا بان يسلب ما اوجب من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لا غير من تعيين جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا لا شيء اي من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شيء اي من الانسان بحجر وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه في القضيتين الا انه يلزم من سلب الاستغراق في الايجاب تحقق سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب تحقق الايجاب في البعض مع جواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لا شيء فلا حاجة الى الاعادة والقضية التي خصصت بالبعض اي المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض نقيض اي ليس لها نقيض من جنسها كقولنا بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا ولا الاختلاف بين السلب والايجاب لا غير ولهذا التناقض ولكن اذا عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على اي من صورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعله اي ولعل التناقض لا يحتاج الى تحقيق الشرائط اي في تحقيق القضايا وتعيين لازم نقيض كل منها واذا حفظت هذا وهو ان نقيض كل قضية ان يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلاتهم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطلبها من اراد الاطلاع عليها الفائط الخامس في العكس يعني العكس المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق

مطلب نقيض كل قضية رفعها الداخل على الموجبة بعينها اداة السلب فتحصل نقيضها

اعلم ان القضية الكلية موجبة كانت او سالبة عبارة عن الاستغراق اي استغراق الايجاب او السلب فيكون نقيضها سلب الاستغراق فيلزم من سلب استغراق الايجاب سلب البعض ومن سلب استغراق السلب ثبوت البعض وذلك لان نقيض الشيء هو رفعه فنقيض الايجاب رفع الاستغراق اي سلب الاستغراق السلب او الايجاب

مثل ان نقول الكل حيوان بدرك الكليات هو انسان فنقيضه الجزئية اي قولنا بعض الحيوان الخ كلية تجري عليها احكام الكلية من التناقض والعكس وغيرهما

العكس المستوي

والكذب بحالهما ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب
بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه عند
كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان كاذب
مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم
من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه
بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب
من غير تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او
مفروضا وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من
طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشمل الحملية
والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل
كل واحد من طرفيها بالآخر فهي لا تتغير وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا
باللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم يستلزمها
لم يكن منعكسة ولو صدقت معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير
منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل
المواد وحيث لم يطرد لم يلزم وتعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكنك
ان تقول كل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد
ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكرنا او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا ينعكس
كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو
كل حيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق
ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان
والبيان بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان
وموصوف بانه بهمان ويكون في مثل فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي شيء
من الموضوع محمولا كما اذا كان كل شيء من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا

كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل
الموضوع على معنى انه يصدق على كله ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق
فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان
انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان
كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول
يوصف بانه فلان اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك
الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على
المحمول كليا في العكس كقولنا انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان
فان الجسم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان
بل الموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه
فالاقسام اربعة ولهذا ذكر قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجسم موصوف
بهما كما قررنا وتقريره بوجه احسن ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس كلية
لاحتمال المذكور ولكن ينعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد اي في الموجبة
موصوف بطرفيها كفلان وبهمان فاذا كان شيء من فلان بهمانا كان اي
المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه والمعنى سواء كان الاصل كليا او
جزئيا فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان كان
اي المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليا او جزئيا
وكونه احسن لكون التاويل فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور هو فرض
ما في الموضوع والمحمول بالفرض والتسمية ليتضح به الغرض لا على وجه قياسي
يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان
عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني على انعكاس الموجبة
وسياتي زيادة كلام عليه في الفصل الثالث من المغالطات
واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة

فان كلا كذلك

كل ناطق ...

وكذلك كل المحمول او بعضه

بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا اى جعله عكس الموجبة
الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاحه اول قضية عنده الا البتاته لرجوع
الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المتن فانها لا ينعكس ضرورية
عندهم لجواز كون المحمول ضروريا للموضوع كقولنا كل كاتب انسان والموضوع
غير ضروري للمحمول كقولنا كل انسان كاتب لانه بالامكان لا بالضرورة
وكذا غير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب ينتقل مع المحمول
كقولنا بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان
ليصير القضايا كلها ضرورية بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع من تكثير القضايا
واشتباه البعض بالبعض وعكس الضرورية البتاتة الموجبة الضرورية بتاتة
موجبة مع اى جهة كانت بالطريق الذى مر واليه اشار بقوله فللحيطة
والجزئية اى البتاتتين فان سياق الكلام يقتضى هذا وان كان البيان
لا يقتصر على الضرورية لاطراده فى جميع الفعليات انعكاس على ان ستنا
من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اى انعكاس جزئى واذا كان الضرورى
لا شئ من الانسان بحجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة المعنى السالبة الكلية
الضرورية ينعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس
وهو ليس لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة ويلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من
من انه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب تحقق الايجاب فى البعض
وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون
الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذبان اما الاصل فلصدق بعض
الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة
بقوله والا ان وجد من موصوفات احدهما اى موصوفات احدهما الانسان
والحجر ما يوصف بالاخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما اى كذب احد
من الاصل والعكس بل كذب كلاهما كما مر تقريره وقد طعن الكاتبى الفاضل

هذا مذهب القدماء واما عند المتأخرين فالسالبة الكلية الضرورية تنعكس الى السالبة الكلية الدائمة ٥ حط

اخ

من المتأخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج علی ذلک
التقدير فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير فرض وقوع
الممكن هو ب ولا تناقض لا شئ من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق ان ليس
بعض ج لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير
وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب
ولانه امكان اتصاف شئ مما يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك
الشئ من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب ذلك لانه مع فرض الاتصاف
بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه فى نفس الامر قبل العرض
كان من جملة لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع
ذاتا له بل ربما يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملة تلك الذات
هو من جملة تلك الذات هو من جملتها فاذا امتنع ان يقال عليه ب فيكذب
بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شئ من ب ج بالضرورة وهو المطلوب
وبعبارة اخرى لو كان ذات ب لا يمتنع ان يتصف بج وفرضت متصفة
به لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات
هذا خلف فان قيل الفرض محال لانه يدخل فى جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا
فيها قلنا انه لو ادخل شيئا مما يمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها
ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر الكلى وهو قولنا لا شئ من ج ب بالضرورة قد
يتناول مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع
صالحا لان يحكم عليه فان العرف يقتضى ان يحكم على ما يفرض بالفعل فى جملة ما يمكن
ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط فى هذه المواضع انما يكون بسبب
الغفلة عنها واقتصر الطاعن فى عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق
لا شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق
العام فبالافتراض بعض ج ب كذلك وهو يناقض الاصل ولانه قد عرفت ان الدوام

حاصله ان اللازم لا يناقض الاصل لعدم اتحاد النسبة الحكمية فيهما وذلك ان اللازم مبنى على الفرض والتقدير والاصل على نفس الامر فلا يتحد النسبة ٥ حط

يعنى مدعى ان ليس بعض ج ب واما على حال الضرورية فالمراد مدعى المعلل وهو لا شئ من ج ب والقضية بعض ج ب فالكل واحد ٥ حط

بيان لان ذلك لا يتوهم ان من مستلقات قد ينوهم ٥ حط

في الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه
ضروريا فاعرفه والضرورية البتاتية اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثلنا به
وهو احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان
فان كان معها سلب اي في المحمول على ما مثلنا به ينقل ايضا اي كما ينقل
الامكان وذلك ليصح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه كذلك
وكذا ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا لمثل ذلك فانه العكس جعل
الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان
هو ممكن ان يكون كاتبا فهي بتاتية موجبة عكسها بالضرورة شيء مما يمكن انه لا يكون
كاتبا فهو انسان وقد يخبط فيه اي في عكس الضرورية الموجبة كثير من المتأخرين
يعني لذا بهم الى انها لا ينعكس ضرورية لما اشرنا اليه وفي مثل قولك ليس بعض
الحيوان انسانا اي وفي السالبة الجزئية اذا عينت ذلك البعض اي من الحيوان
الذي ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء من الفرس
بانسان انعكس الى ما قلنا يعني لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب
او تجعل السلب جزء المحمول فتقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض
غير الانسان حيوان وهذا ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم تجعل السالبة
الجزئية كلية او معدولة لا ينعكس كما ذهب اليه المشاؤون لصحة قولنا بعض
الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشيء
من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا وقولك لا شيء من السرير على
الملك لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية اي دون نقل المحمول بكليته لان
العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح وانتهض نقضا على انعكاس السالبة
الكلية كلية لعدم اطراده لتخلف العكس عنها حينئذ فلا تقول لا شيء من الملك على
السرير لظهور بطلانه بل لا شيء مما على الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها
اذ هي جزء من المحمول هاهنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء

من

بلغ مقابلة

40

اعلم ان المصنف ادعى ان كل قياس يجب انتهاؤه الى كونه مركبا من قضيتين لا اقل ولا اكثر واقام على ذلك برهانا حاصله ان القياس لو لم يتركب
من اقل من قضيتين لزم انتاج شيء ما لشيء ما بلا مناسبة بينهما واما تركبه من اكثر من قضيتين فيستلزم الحشو فيه وكل من التاليين باطل ضرورة
اما الشرطية الاولى فلان المطلوب لا بد ان يكون طرفاه مذكورين في القياس اما مجتمعين كما في الاستثنائي واما متفرقين كما في الاقتراني لانهما
لو لم يكونا مذكورين او ذكر احدهما ولم يذكر الآخر لم يوجد المناسبة بين القياس والمطلوب فلزم المحذور المذكور فاذا وجدا مجتمعين كما في الاستثنائي
فيوجدان في قضية واحدة شرطية لا محالة فلا بد من قضية اخرى لوضع المقدم او لرفع التالي حتى يحصل الانتاج فثبت الاحتياج
الى قضيتين ولما اذا وجد الطرفان متفرقين كما في الاقتراني فوجب ان يوجد كل منهما في قضية حتى يتوسط بينهما الحد الاوسط ويحصل
الانتاج ففي الاقتراني ايضا ثبت الاحتياج الى الجزئين
واما الشرطية الثانية فلظهور صدقها بادنى تامل في بيانه
الاولى فليتامل واذا عرفت هذا ظهر لك ان البحث
الذي اشار اليه والى جوابه الشارح العلامة غير وارد
اصلا لان التعريف المشهور وان دل على تحزر الاقل
من الدعوى لكنه يدل على خلاف الجزء الثاني الذي هو
فلا يتعين من يستقرع ذكرها فافهم
[illegible]

من الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقله فكذبا بل الحق
مما في الوتد بحائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتهض على انعكاس
الموجبة الجزئية بعضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالضرورة وكذب عكسه
وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح اذ كان جزء المحمول في الاصل
ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض
والسوالب والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية
اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين لا للحاجة اليه فيما بعد اي في المسائل
الآتية في هذا الكتاب الضابط السادس في مباحث متعلقة بالقياس والقضايا
الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما
هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين وفيه بحث وهو انه قيل ما الحاجة الى
اقامة البرهان على هذه الدعوى بعدما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف
من قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية
الواحدة لا يكون قياسا لايجاب بان الفائدة في ايراد المصنف هذا
البرهان عليها ليتبين ان لا قول يثبت به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل
من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انه
لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لدل البرهان
المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور لكن التكرار لا يندفع به وانما كان
يندفع لو قال ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوع القياس
بل يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى برهان وهو قوله
فانه القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها فهي شرطية لانه
فيها مقدم ويتبع اي للمقدم او رفع اي للتالي بقضية اخرى ليحصل الانتاج
وهي المقدمة الاخرى واذا ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي
المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم لكون

النتيجة عين التالي المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي لكونها
النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل والشرطية على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة
لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة
دون الثاني لاشتماله على نقيضها لكن من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت
على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي
ان يعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني بعبارة
اخرى من المشهور فان يقال القياس ان اشتملت مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل
فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهورة وهي ان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي والا فاقتراني
لاحتياجها الى تأويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة بعينها او نقيضها بعينه مذكور
في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال تخرجهما عن
الخبرية واحتمال الصدق والكذب والنتيجة ونقيضها ضرورة محتملان لهما بل
المعنى بذلك انهما يصح بهما لو اسقطت الادوات المذكورة او قطع النظر عنها
وان لم تشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة
ح بين تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت
على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله وان ناسبت اي القضية الواحدة
جزء المطلوب فلا بد من قضية اخرى تشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين
بالآخر ويتم المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون اي
ما يناسب الجزء الآخر قضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي
لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى
فانك تقول كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا النتيجة في الكبرى بالقوة لدخول ج
تحت ب فان قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب عن قضية غير مشتملة عليه ولا على
جزئه بان ينتقل الذهن منها اليه على سبيل الالتزام كما في العكس والنقيض لا يجاب بانه لا يحصل

فان قلت حصول التلازم بين الدليل والمدلول ليس منحصرا في ان يشتمل الدليل على جزئي المدلول او يكون ... المدلول للدليل كما في العكس للاصل فان صدقه لازم لصدقه ... قلت ... لا يتصور الا بعد ملاحظة اللزوم بينه وبين الاصل ... ملاحظة اللزوم ... بتصور الملزوم اي الاصل فلم يلزم صدق العكس ... ورد هذا الجواب بان الدلالة الالتزامية ليست مشروطة بملاحظة اللزوم ولا بملاحظة تصور الملزوم بل بنفس اللزوم وانما بحصول اللزوم في الذهن والجواب الحق اما منع عدم الاشتمال اذ الاصل مشتمل على جزئي العكس لا محالة او منع وجود الدلالة الالتزامية في خاصة العكس لانها مشروطة باللزوم البين وهو مفقود ههنا فليتأمل
م لسعد المولوي

قوله انما يصح قوله ان القضية الشرطية مشتملة على عين النتيجة على التقدير استثناء عين المقدم واما على التقدير استثناء نقيض التالي فلا يصح هذا القول واما قوله انها مشتملة على طرفي النتيجة فيصح على التقديرين جميعا ولذلك اختاره المصنف ولا يخفى عليك ان ظاهر كلام المصنف بعيد عن تفسير الشارح كل البعد اذ الظاهر المتبادر من الكل جميع الاجزاء فيدخل فيه النسبة ايضا فتخصيص الاجزاء بالعمودية خلاف الظاهر فليتأمل
م حفظه

التصديق بذلك المطلوب الا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا
الا بعد العلم بحصول الملزوم فيتم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا
على ما اجيب به في المشهور لان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن وحصول
الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالعرف بان القضية المنعكسة مشتملة على
جزئي المطلوب وهو العكس وعكس النقيض وان الذهن لا ينتقل منها اليهما على سبيل
الالتزام على ما قد عرفت حالهما عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون
واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط
لا تزيد على اثنتين واليه اشار بقوله ولا قياس واحد من اكثر من قضيتين اما
ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله فان المطلوب ليس له
الا جزءان هما موضوع ومحمول ان كان حملية او مقدم وتال ان كان متصلة او
غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا
فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله
وفي الشرطية اي وفي القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية
لا تزيد المقدمات على اثنتين اما في الاقترانية فلان الشرط ليس له الا جزءان فاذا
ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه
لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس
دون الاحتياج الى ثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائي تعريض
ان في الشرطية الاقترانية لم يبق شيء ما يحتاج الى مقدمة اخرى لا تزيد المقدمات على
اثنتين والغرض ان في كلامه بحكم الاقترانيات الشرطية هذا حكم القياس البسيط واما مقدمات
المركب فتزيد على اثنتين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم تركب
النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب او تطوى وهو
اما موصول يذكر فيه النتيجة بالفعل مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة
قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا ي فكل ج ي

وهو المطلوب او يعمل كذا الى ان ينتهى اليه واما مفصول طويت فيه النتايج الغير
المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب آ وكل آ ى فكل ج ى وهو المراد من قوله
بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبينة لمقدمتى قياس واحد والقضية اذا صارت
جزء القياس تسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون
العكس ولهذا لم يقل فى تعريف القياس انه مؤلف من مقدمات تحرزا عن الدور
هذا هو المشهور لكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور ولا بد
من اشتراك مقدمتى الاقترانى فى شىء يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر
والاوسط هو المتكرر فى المقدمتين المحذوف فى النتيجة وانما سمى به لانه واسطة بين
حدى المطلوب فى ثبوت الحكم باحدهما على الاخر وكل من موضوع المقدمة ومحمولها حد
الا ان المحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه اخص تحت الاوسط فى الترتيب
او لان الموضوع احسن من المحمول لانه شبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه شبه الصورة
فسمى الاحسن بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة
التى فيها الاصغر الصغرى والتى فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط
مع الحدين الاخرين اعنى الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة
وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها اذا تمت قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا
وذلك بعد اللزوم وقبله يسمى مطلوبا واعلم ان هذا مختص بما تركب من حمليتين وعليه قياس
ما تركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالى فى حكم الموضوع والمحمول وكذا
الحال فى انقسام الى الاشكال وهى اربعة لا غير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين
اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول لانه لزوم بالذات
عنه لزوم بديهى ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل
وما يتبين به غيره فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون اولا نحو كل ج ب وكل ب آ
وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه السياق الاتم اذ قياسيته ضرورية المنتجة بينة
بذاتها لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثانى لموافقته الاول فى اشرف مقدمتيه

الطرفين عند انتساب الحكم الكلى الاجمالى والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط فى ذلك الترتيب صح

وهذا يسمى الاوسط

الاشكال الاربعة

وهو الصغرى لانها لا يكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شىء من آ ب او موضوعا
فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول فى اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد تكون
سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب آ او موضوعا
فى الصغرى محمولا فى الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل آ ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته
الاول فى المقدمتين ولهذا سماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء
واليه الاشارة بقوله والشركة لا بد وان يقع فى محمول احديهما وموضوع الاخرى
وهو يتناول الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة فى محمول الصغرى وموضوع الكبرى
فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما
وهو الثانى وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفا والنتيجة يحصل من الطرفين بحذف
الاوسط واذا كان الحد المتكرر اعنى الوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية
فهو السياق البعيد الذى لا تفطن لقياسيته من نفسه بحذف بخلاف الثانى والثالث
فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن بقياستهما قبل ان يتبين ذلك ويكاد بيان ذلك يسبق الى
الذهن من نفسه فيلحظ اليه قياسيته عن قرب فاذا قلنا فى الثانى كل ج ب ولا شىء من
آ ب فالفطرة السليمة تتفطن لان الذى هو ب لا يكون الذى هو ليس ب فج ليس آ
واذا قلنا فى الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس لان ب هو ج وهو آ فبعض
ما هو ج هو آ قبل بيانهما بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا صار لهما قبول
وله اطراح لا لمجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثانى والثالث يرتد الى الاول
بعكس واحد وهذا يحتاج الى العكسين فان فى الثانى وفى رابعه وفى رابع الثالث
ونحامسه من كلفة العكس على ما ذكر فلو كان حذفه لمجرد ذلك لعم الحذف او الاعتبار
وحيث لم يعم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال والتام
من الاخر اثبات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وهو موضوع الثانية وهو السياق
الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان فى
القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان

لم يذكر الشكل الرابع المعلم الاول والقدماء

قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة
هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف
الثاني فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح قولك
في زيد المعدوم ليس هو في الاعيان بصير او لا يصح هو في الاعيان لا بصير ومعنى هذا الكلام
هو ما يسبق منه الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج
دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل بكون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع
الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال والله موضوع
الموجبة يجب ان يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع
السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير
الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا
في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح عن الموضوع غير الثابت لكن لا
يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت لان الاثبات يقتضي
ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم
ليس بعلم ولا يصح ان يقال انه من حيث انه معدوم معلوم بل من حيث له ثبوت
في الذهن ولجواز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات
كل ما يغاير عليه من تلك الحيثية بل لا اثبات شيء مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم
الا اذا كان شيئا عدميا او محالا وقيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة
ولتغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لم يتنبهوا وعموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع
السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يأول بما ذكرنا ويقال
مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب ويستقيم
ويندفع الاشكال عن كلامهم فيتخلص مما ذكرنا ان المراد هو وجود الموضوع في الموجبة
والسالبة شيء واحد هو تمثله في وجود او ذهن فيحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة
البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ

من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو
غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه واما ان لم يوخذ
من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا في الذهن فيمكن اثبات عدم
محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت ويتلازمان حينئذ لكن نحن لا ناخذ
موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت متمثل في وجود او وهم
على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت
او محصورة لكن المصنف ايضا لما ذهل عن الحيثية التي غفل عنها الجمهور حكم بتلازمهما
في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه
من اشتمال موضوع المحصورة على عقدين حمل العنوان عليه اذ لا يقتضي الحمل ثبوت
الموضوع اي تمثله في وجود او وهم لان اثبات الشيء للشيء فرع على ثبوته وان اخذ
اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا فيتلازمان في المحصورات دون
الشخصيات لخلوها عن هذا العقد واليه اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون
في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير
بحجر او لا شيء من الانسان بحجر فهو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية
فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدين احدهما
حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو حمل
المحمول فانها لا تخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله
والسلب انما هو للحجرية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا للانسانية التي هي العقد
الاول واذا لم تخل السالبة عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات
الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة
في انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعها موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول
والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع
موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن هو الغرض انهما متساويان في اقتضاء موضوع

يعني على ما هو الاصل المشهور من تركب القضية المحصورة من عقدين اذ ايجاب العنوان اثبات الشيء للشيء وهو فرع على ثبوت المثبت له وذلك اللطف من لوازم هو حضيه

والمشهور بالعقد الاول معقد الوضع وبالثاني العقد الحمل

استوت السالبة مع الموجبة المعدولة

موجود في الخارج وعدمه واذا استويا فيه فحسب تقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع
في الخارج كما في قولنا كل انسان هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شيء
من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم
من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال فلابد وان يكون
الموصوفات بالانسانية متحققة اي في الخارج او في الذهن حتى يصح
ان يكون موصوفة بها اي بالانسانية في الخارج او في الذهن او العدم ولكن انتفاء الفرق
بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررناه وقد خلت
الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجري مجراه ولا
يصح حمل اسم الشيء عليه على ما سيصرح به المصنف افترقتا في الشخصيات وتساويا
في المحصورات فهذا التقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب
اذ لم اخذه في كلام غيره واورد اشكالا على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء
السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض
السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على
الكذب وهو محال فيلزمه ترك احد القولين ويلزم منه اما ان السالبة المعدولة
على الكل يصدق في الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا يناقضها واجيب
بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في
الخارج وحينئذ لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا
التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان من غير تقييد
باحد الوجودين كما علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف مما قررناه ان الاشكال
غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من
موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادهما وان لم يكن اعم
زال الفرق قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اي العموم
بمعنيين وهذا لا يستلزم ليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا

اراد ان علما وما يجري مجراه لا يقتضي العموم والكلية الا الموضوع لكل افراد العموم

هو ان السالبة الكلية لا تصدق على المعدوم وربما سهما ان الموجبة الجزئية مناقض السالبة الكلية ولزم منه ترك احد هذين الحدين ما ذكر من القصاص

ما دل على ان الحكم بالمحمول في الخارج يقتضي وجود الموضوع في الخارج سواء كان القضية موجبة او سالبة فيكذب بانه عند عدم الموضوع

فاذا زال الفرق بجعل السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون
لنا قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة ما يرادف الموجبة السالبة في الموضوع و
المحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء
المحمول لصيرورة بعض الانسان ليس هو ببصير الى بعض الانسان هو لا بصير
لا بجزء الموضوع لصيرورة بعض الانسان ليس هو ببصير الى بعض اللابصير
انسان وان اراد بالموجبة كيف كانت اي سواء وافقت السالبة
او خالفت صح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض كون
السالبة البسيطة مساوية للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكره وان قيل يحصل
بان يعكس بعض اللابصير انسان الى بعض الانسان اللابصير قلنا فائدة
يزاد على المحمول او لا من غير تطويل لا فائدة فيه والظاهر انه لفظ او الموضوع
من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء
في مقدمات الاقيسة ولان السلب له مدخل في كون القضية او هو جزء القضية
على ما سبق فلا يحذف والا لا تبقى تلك القضية قضية لانتفاء جزئها فيجعل
جزء للموجبة لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لا ذكره وهو قوله
كيف وقد دريت ان ايجاب الاتصال يغني عن ذكر السلب الضروري
والحكم ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا يصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية
والسياق الاتم يعني الشكل الاول ضرب واحد وهو كل ج ب
بتة وكل ب ا بتة ينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط الشكل
الاول في الانتاج موجبية الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع
الكبرى ولم يتعد الحكم اليه من الاوسط وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض
من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق غير البعض المحكوم
على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا
لم ينتج بعض الانسان ناهق لكن لما كانت المحصورات الاربع عاد الضروب كلها

في الطرفين م

السالبة قضية م

فاذا

الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط
موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية
مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى
الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين الصغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة
الاول من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية موجبة
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من
ج ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثم لما صار المحصورة كلية
والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية
الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفى به لاستغنائه عن غيره من
الضروب الثلاثة المنتجة للجزئيتين والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما
قوله واذا كانت المقدمة جزئية فيجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض
الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فليجعل لذلك البعض مع قطع
النظر عن الناطقية اسما وان كان معناه لكن د فيقال كل د ناطق وكل ناطق
كذا على ما سبق اي كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك ثم لا يحتاج الى
ان يقول بعض الحيوان د على انه مقدمة اخرى فيضمها الى قولنا كل د ضاحك
لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية ذات
حمل ووضع وانما هو اسم لذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذي
قلنا انه سيصرح به وانه لا يخفى على الفطن وان كان ثم سلب فليجعل جزءا
كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو
غير حجر فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف
الاخير اي الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اي الاصغر بتوسط الاوسط

ينتج موجبة كلية م

حقيقية

فالجهات في القضية الضرورية البتاتية بجعل جزء المحمول في المقدمتين او في احديهما
فيتعدى الى الاصغر اي الحكم من الاكبر اليه بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة
هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي
ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي فلا يحتاج الى تطويل
كثير في المختلطات يعني على ما ذهب اليه المشاؤون بل الضابط الاشراقي تمنع
وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء الشرق والنتائج
الاخران اي الشكل الثاني والثالث ذوا تبانٍ لهذا السياق اي الشكل
الاول لانهما فرعان للاول لتباينهما عليه وللتشريك بره حقيقة على طريقة المشائين
ثم تبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فيقول الشكل الثاني شرطه اختلاف
مقدمتيه في الكيف والا يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس
مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين
في لازم واحد ايجابي وسلبي مع امتناع السلب عن المتوافقين والايجاب عن
المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب
احد النوعين عن الاخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب
عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الاخر على بعض
فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر وعند اعتبار الشرطين
يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى
السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين الصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا
كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة
كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب
فبعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض

ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ه

بيان انتاج الشكل الثاني والثالث على طريقة المشائين ثم على طريقة الاشراقيين ه

كاشتراك الانسان والناطق في الحيوانية وسلب الحجرية
وكاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية و[illegible]
الحجرية بالضرورة مع امتناع السلب في الاول والايجاب
في الثاني مثلا اذا قلنا في الاول لا شيء من الانسان بحجر
ولا شيء من الناطق بحجر امتنع ان يقال لا شيء من
الانسان بناطق واذا قلنا في الثاني كل انسان
حيوان وكل فرس حيوان امتنع ان يقال كل انسان
فرس فيه كما اذا سلب احد النوعين [illegible]
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان ليس بفرس
او قلنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس
بناطق جاز توافق الطرفين لكنه واجب [illegible]
اذا قلنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الصاهل
فرس او قلنا كل انسان ناطق وبعض الفرس
ليس بناطق جاز التباين بين الطرفين
اعني بين الانسان والصاهل وبينه وبين
الفرس لكنه واجب ولم يحرم هذا الباطل
الاعم بجزئية الكبرى [illegible] كلية [illegible]
ه من خط المؤلف ه

مع الصادق في السابع [illegible]
ان النتيجة تابعة للادنى والاخس في الكم
والكيف فليعلم من خطه

[interlinear: البهامية] [interlinear: من موجبة الصغرى الاولى] [interlinear: كلية وموجبة]

النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى ويعكس الكبرى في الاول به وبالافتراض في الثالث
وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل
المطلوب من قياسين اخذ تمام الشكل الاول والآخر من ذلك الشكل بعينه
ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني وتبيينه
بيان الرابع بالافتراض ايضا بان يفرض البعض من ج الذي هو ليس ب د فيكون
لا شيء من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا من
الشكل بعينه ثم يضم اليه مقدمة اخرى لذات من ذلك الفرض وهو بعض ج د
على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فيقول بعض ج د ولا شيء
من د ا فليس كل ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا
الضرب بان صغراه يجوز صدقها اذا كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق
بعض ج د لان الموجبة يستدعي صدقها وجود الموضوع وهذا وان كان الطاعن
من الفضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي يتصور له جزئيات يحمل
على كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم تكن ونحن لا نعني بـ
وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت المحمول
فيها في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل مسبع شكل وان لم يوجد شيء
من المسبعات ومن تحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه
ذلك او نقول انه لم يكن لج وجود يصدق لا شيء من ج ا ضرورة كذب نقيضه
وهو بعض ج ا لعدم الموضوع وحينئذ يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام صدق الكلية
صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان لج وجود فهو برهان الافتراض من ...
صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب لازم سواء كان لج وجود ام لا واما الشكل الثالث
فشرط موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز توافق الطرفين بان يسلب
النوع وفصله عما يباين جنسه او يسلب احد النوعين عن الآخر ويحمل فصله عليه
وكلية احدى مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض

وهو اثير الدين الابهري

المحكوم

المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج وضروبه المنتجة حينئذ ستة هي الحاصلة من ضرب الصغرى
الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين
ولبيّنه لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب
ج وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كقولنا كل ب ج
ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وانما لم يلزم المطلوب في هذين الضربين كليا
لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول
مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر
حتى يجب حينئذ ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من هذين الصورتين
فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب
الثاني مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ومثال الثاني اذا
ابدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الانسان بفرس فلا يصدق كل حيوان ناطق
ولا شيء من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء
من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين
الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج
وكل ب ا فبعض ج ا الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا
السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا
كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا بيان هذه الضروب بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى في الثلاثة
الاول والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض
في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة
مركبة او لا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه

طريقة الثالث في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما
الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله وههنا
قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات
محمول احدهما على الآخر اي على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان
حيوان ولا شيء من الاله بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان
بفرس لان الفرس يباين الانسان من جميع الوجوه كما باين الحيوان الاله بل من وجه
واحد وهو كونه صهالا فيعلم يقينا انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين
مما يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه اي على الموضوع الداخل تحت
الآخر محموله اي محمول الآخر لان المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء
فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اي احد الموضوعين بالآخر ايهما جعل موضوعا
في النتيجة وايهما حمل ههنا فالنتيجة ضرورية بيانه نحو بالضرورة لا شيء من الانسان
بالاله او لا شيء من الاله بانسان من الصهال بانسان او لا شيء من الصهال بانسان
او لا شيء من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها
اي دائما كانت نتيجة تباين القضيتين ضرورية سالبة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة
وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع الآخر او لوجوب السلب
في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين عن الآخر لتباينهما فما يكون في المعدولين
من جهات او سلوب فيجعل جزء المحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن
الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة
فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم انه لا
بالضرورة ممكنة الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه في هذا السياق
خاصة اي في لزوم النتيجة عن المتباينين من محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن الكتابة
لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤون
ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدمتيه

قاعدة

ردان هذه على ان الشكل الثاني ضروري الانتاج لا يحتاج الى رده
الى الاول في الاستنتاج لانا اذا عرفنا ان ما حمل على احد
الشيئين يمتنع حمله على الآخر نعرف ضرورة ان حمل
احد الشيئين على الآخر ممتنع لانه لو جاز لجاز
حمل محمول على الآخر لان صحة حمل شيء على شيء تستلزم صحة حمل
محمول عليه لكن اللازم منتف فكذا الملزوم واما ما ذكر من
الادلة على النتائج الضروبية فوضعا في كونه ضروري الانتاج
فانه مشترك بينه وبين الاول وانه انما يؤتى بها للدلالة
على ان كل ضرب منه له نتيجة معينة لا ينتج غيرها لا للدلالة
على مطلق الانتاج وهو الذي يدعى ضرورته لا الانتاج
المخصوص فلا منافاة بين دعوى الضرورة والاستدلال
عليه مل
لمحمد مولوي ...

وكذلك عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل انما نعتبر الشركة
في ما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي
هي وراء الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية ويجوز تغاير
جهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثالث ومخرجه من السياق
الاول اي بيانه بالشكل الاول وكيفية رده اليه ان هذين القولين قضيتان استحال
على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى وكل قضيتين استحال على
موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان
ينتج انه هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وكذا اي
وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في القضية محمول احدهما اي ما هو محمول
في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب
النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين
بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الآخر
فان وجوب النسبة يمتنع على الاولى اي على موضوع الاولى والامكان
على الآخر اي على موضوع الاخرى ولهذا لا يصدق بالضرورة كل انسان
كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت
النتيجة ضرورية سالبة نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي وفي النتيجة
اذا كان محمول احدهما واجب النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة
والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة وكان علينا قلنا
في لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية وهو انه لا انسان بالضرورة
بحجر كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية فليجعل كلية كما سبق لان القضايا
المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة لضرورة السلب جزء المحمول تباينه لضرورة الجهة جزءه
ولكنا نوجب ان نعمل في احاد مقدمات العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا
والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا علمنا القانون اي في جعل كل

كيفية رد الثاني الى الاول

فيه السبب ... الى الاول ... الشكل الاول ...

واحد من الثلثة اخر بهما لكل مقدمتين صادقتين على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احدهما على موضوع الاخرى سواء كانت احدهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما كخيطين موجبتين ضرورتين يستحيل اثبات محمول احدهما بموضوع الاخرى ومستلزمتين لتباين الموضوع وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفى به في هذا السياق وتركنا التطويل اي تطويل المشائيين على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة والبيان اي في بيان انتاج الضروب والمختلط اي الاختلاطات ولهذا اي لهذا السياق نخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعا المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الاخر فما وجب على جزئيات احدهما امكن على جزئيات الاخر او امتنع ويستثنى نقيض التالي وهو انه وجب على جزئيات احدهما ما امكن او امتنع على جزئيات الاخر لنقيض المقدم وهو ان موضوعي المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الاخر فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث فهو المشار اليه بقوله قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث وصف بمحمولين اي المحمول الصغرى وهي الاصغر والمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا من احد المحمولين اي من الاصغر موصوف بالمحمول الاخر اي بالاكبر ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيئا من الانسان حيوان على اي طريق كان اي تاليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان صغرى وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الا انه الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان والثاني ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشيء المعين اي الاوسط معنى عاما اي كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو في المثال الاول فنجعل مستغرقا اي للجزئيات ليصير الصغرى والكبرى كخيطين

قاعده

كقولنا

كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالامرين اي الحيوان والناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو الاخر اي بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شيء موصوفا باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل وعين اي ذلك البعض فيجعل مستغرقا كانه هذا وهو كون الحصر لشيء معين موصوف بالامرين حاله ويجعل السلب ايضا جزء المحمول فينتقل الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان فهو غير حجر ويكون اي بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة الى سالب واذا كان المقدمتان فيهما السلب فنجعل السلب جزء المحمول صح ايضا كما في قولك كل انسان هو لا طاير وكل انسان هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا مما يوصف بانه لا طاير هو لا فرس وهو ظاهر غني عن التفسير واذا كانت احدى المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة في الموضوع يجوز اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين فان البعض داخل في الكل فيتعين كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالاخر في هذا السياق اي ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالاخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شيء من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب

كبير ومختلطات لحصول الاكتفا بضرب واحد ولهي الاول لرجوع القضايا
كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره اى ومدار هذا الشكل على امر واحد
وهو تيقن اتصاف شيء واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين بشيئين
هما الاصغر والاكبر ومخرجه اى بيانه من الشكل الاول هو ان هذين القولين
اى الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين
فيهما شيء ما وصف بكلي المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف
بالاخر فهذان القولان هكذا حالهما اى بعض موصوفات احد محموليهما يوصف
بالاخر وقد الحذف عنا التطويلات الى التي ذكرها المشاؤون من تكثير
الضروب وبيانها والاختلاطات الى غير ذلك فصل في الاقترانيات الشرطية
والشرطيات ايضا قد يؤلف عنها اقيسة اقترانية كما الف من الحمليات والى
الاشارة بقوله ايضا واقف مباحثه لانها اما ان يتركب عن المتصلات
والمنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب
الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل واحدة من
المقدمتين او غير تام من كل منهما او تام من احديهما غير تام من الاخرى فان كان
تاما من كل منهما فينعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا في الصغرى
مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا
فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في المتصلات
اى في الاقتراني المركب من المتصلات والشركة في جزء تام كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت
الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى
وتاليها تالي الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب
الا المهملات وهو مما يكون كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين
ومن المنفصل والحملي ومن المنفصل والمتصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث

وقد شكك على الاوسط من جزء تام بان لزوم الاكبر للاوسط او عكسه في نفس الامر والحملية ملازمة الكبرى جاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان ممتنعا في نفسه وتمثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا ومع هذا لا يصدق كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسط واقع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج بينا وان لم يقع كذلك كالسواد الماخوذ في الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان الكاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما من شرح الاشارات لامام كوبره

المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد شكك على هذا الاقتران بان ملازمة
الكبرى في نفس الامر مجاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان
ممتنعا في نفسه وتمثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان اللون
سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه ان
الاوسط ان وقع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج بينا لكن
النتيجة يكذب لكذب الكبرى حينئذ وان لم يقع كالسواد الماخوذ في الصغرى
على الوجه الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على الوجه المضاد له لم يكن
الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير انه لا يبقى
الكبرى صادقة فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس
صدق مقدماته فان الكاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما
والشرايط والحدود يعني في الاقترانات الشرطية حالها كما سبق
يعني في الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما ذكر هناك
وقد يتركب قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية
اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة
اما في المقدم او التالي وينعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم
يذكر غير القسم الرابع لقربه من الطبع ولمس الحاجة اليه فان قياس
الخلف ينحل اليه هذا الاقتران وقد الاشكال غير الاول ولانه ضرورية غير
الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث الاشراقية الى غيره والقسم
الرابع اشار بقوله والقريب اذا كانت الشركة بينهما في التالي والحملية
كبرى كقولك كلما كان ج ب فكل ه د وكل د ا ينحل النتيجة شرطية متصلة
مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالي والحملية كقولنا
كلما كان ج ب فكل ه ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية
الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق مقدم

فينتج انه كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا
لم يكن بياضا وهذه النتيجة كاذبة

هذا جواب عن اصل التشكيك

الكاذب المقدمات
قد ينتج ويستعمل
الزاما ه

المنفصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو في مادة فلا ينتج
لصدق ان كان الخلاء موجودا فهو مادة لكنه ليس بصادق والجواب
بعد ما عرفت آنفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالزام فانه
لا يمتنع في المحال ان يلزم من وجوده نفيه ولبس صدق المنفصلة الا بصدق اللزوم
اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت **فصل** في قياس الخلف ويسمى
اما لان الخلف هو الشيء الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس
هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لاساءته وكان المطلوب
يأتي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من متصلة وحملية
ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين من جزئيهما ان كان المطلوب شرطيا
والآخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي يبين فيه حقية المطلوب
بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي
كقولك ان كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب آ على انها مقدمة
حقة ينتج على ما قلنا اي في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب
لا شيء من ج ب فبعض ج آ وان شئت جعلت هذه اي هذه النتيجة وهي
بعض ج آ محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطية وهو بعض
ج ب محيطة بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د فيصير كليا وهو كل
د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شيء من ج ب وكل د ب وكل ب آ
ينتج انه كذب لا شيء من ج ب وكل د آ ثم يستثنى نقيض التالي وهو لا شيء
من ج آ على الاول وليس كل د آ على الثاني لينتج نقيض المقدم وهو انه لم يكذب
لا شيء من ج ب بل هو صادق وفي الخلف يبين انه كذب النتيجة ما لزم وفي
الاكثر النسخ ان النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين
ان يكون لنقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وهو
المطلوب وعلى هذا القياس استعماله فيما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران

الذي

الذي فيه من شرطيتين ومن ظن ان في انتاج الاقتراني المركب من المتصلة والحملية نظر جعل
قياس الخلف مركبا من اقيسة استثنائية وبين ذلك من طريقين احدهما ان يكون المطلوب
ليس كل ج ب واما كل ج ب او كل ب ا مانع الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق
لصدقت نتيجتهما وهي كل ج ا الصدق صورة القياس لكن ليس كل ج ا على انها بينة
الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على الصدق لكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج
ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل ج ب او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج
ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب ويتبين منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما
فرض فاما انه يصدق معه كل ج ب فان كان الاول فقد امتنع الخلو وان كان الآخر
انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا فيمتنع الخلو ايضا وتركبه على هذين الوجهين صحيح
لكن الاشهر تركيبه من اقتراني واستثنائي وفي تحليله طريق آخر وهو انه كان كل ج ب
وكل ج د تصدق كل ب د على انها مسلم وهو محال لكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب
وهو المطلوب **الضابط السابع** وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها
هو ان العلوم الحقيقية تستعمل فيها البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات
يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذا ليخرج
الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد
المقلد المصيب لانه يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام
والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس
قوي من النفس بسبب مشاهدة القرائن دون الاثر موجب اليقين كالحكم بان
نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه
وبعده منها والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي يحكم العقل بواسطة
لا يغرب عنها الذهن عند تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الكتاب
جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية وان كانت بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم

أو ليس كل ج ب

البرهان

اليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو ستة اقسام عند الجمهور لان العقل في ذلك الحكم الجازم اما ان لا يحتاج الى شيء خارج من التصورات الثلث اعني تصور الطرفين وتصور النسبة او يحتاج فالاولى الاوليات والثاني اما ان يكون ذلك الخارج المحتاج اليه هو الحس فينقال له المشاهدات ولا بل الحس اما الحس الظاهري فيقال له الحسيات او بالحس الباطني فيقال له الوجدانيات واما ان يكون المحتاج اليه تكرار المشاهدة فيقال لها التجربيات واما ان يكون الحدس وهو سنوح مقدمات مرتبة من المبدأ الفياض فيقال لها الحدسيات او يكون اخبار طائفة يستحيل العقل تواطئهم على الكذب فيقال لها المتواترات او لا يكون قياسا خفيا حاضرا عند العقل فيقال لها قضايا قياساتها معها من خط العبد مولوي

استدراك من قوله والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام اي ولكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة
منه خطه

اليقينيات ثلثة اقسام عند اهل الاشراق الاوليات والمشاهدات والحدسيات والثلثة الباقية داخلة فيها
منه خطه

الذهن بالنسبة منهما اولا والاول الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا
التي قياساتها معها لقربها فانه ان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقف على
شيء اخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير
انضمام شيء اخر اليها فهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق
وهي ما يكون سبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين واحدى القوى الظاهرة
او الباطنة شيئا اخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور ولهذا
لم يذكرها على قاعدة الاشراق معنى ولفظا قيل لم يرد ذكره للمجربات والمتواترات
نقضا او قياس خفي كما في المجربات او غيرهما كما في المتواترات والى ما ذكرنا اشار
بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها اما ان
يكون اوليا وهو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كانت
تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال في المشهور انه الذي هو الذي
يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته يشمل
جميع اصناف القضايا ولا ينافي لاحد انكاره بعد تصور الحدود لانه الاولي
هو الذي يكون تصور طرفيه ان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف
فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمك ان الكل اعظم من الجزء والاشيا المساوية
لشيء واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل
لا نسلم ان حكمك ان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقولهم ان لا يكون
الشخص الواحد في حالة واحدة في مكانين اولي بل يكفي في نسبة بعض اجزائها
الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى
بعض الى مشاهدة باطنة وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى مشاهدة لكن تلك
المشاهدة يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصيله
فلا يفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت
تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة

ما يفتقر

ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيله زايدة عليه وهي مشاهدة النسبة فمعنى
المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا لا على ما ادركه
فانه فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى
الموضوع كما في المشاهدات وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما
في غيرها وهو فرق دقيق به يتميز امثال هذه الاوليات من المشاهدات
او يكون مشاهدا بقواك الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة
او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة
قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة
او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك
شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرهما كعلمنا بذواتنا واحوال ذواتنا التي
هي مدركات نفوسنا بالاتها وتختص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم
الوجدانيات ويسمى الحكم الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين
بانه النفس اذا احست ثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة
المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها
انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطي
حكما كليا لانه انما شاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم
للعقل بما ادركه الحس وادى اليه فانه جزم به فهو من جملة الواجب قبوله
وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها غير مفيدة
لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعني بالمشاهدات
كل ما يشاهد ليستقيم اغاليط الحس بعضا بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس
الظاهر والباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك
المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك المشعر كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس مضيئة
وكذا ان كان له المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد النقل

المحسوسات

الوجدانيات

المحدس في اللغة هو الظن والتخمين يقال هو يحدس اى يقول شيئا برايه ويحكي بمعنى الرمي ايضا ... الاخبر انسب لان ... اصل للحدس الاصطلاحي منقولا منه خطه

مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان يحتج عليه بها او يكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر هنا بالاصناف لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي ولهذا قد يتداخل بعض اقسام الاوليات اولها المجربات

المجربات

وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا يأمن النفس فيه عن الاتفاق اى عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا لكنه يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم كالحكم بان الضرب بالخشب مولم وانما مثل بهذا اشعارا بان التجربيات لا يقال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا القار اسود مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اى الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اى من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدأ للحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين والتجربة يفيده لانضمام القياس الى المشاهدات والاستقراء هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو يفيد اليقين لانه في قوة قياس مقسم يفيده ونظمه ان يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيده لما يذكر

مقتضى الاستقراء

فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على مشاهدة كثير جزئياته بل نظرا الى النفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور اذا كان الاستقراء تاما كاملا واذا اختلف اى النوع فلا يفيد اليقين وانما قال فلا يفيده لانه قد يفيده مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما

كالحكم بان كل حيوان يحرك لدى مضغه فكه الاسفل استقراء لما شاهدت ويجوز ان يكون الحكم ما لم تشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها لاجل كثرة الشهادات اى من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسيا لا تواترا اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التواطؤ على الكذب واستنادها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمنة متقادمة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان ووسطه في حصول العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراط كونه مستندا الى الحس لظهوره فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين ونحوهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الثاني اشار بقوله ويكون الشيء ممكنا في نفسه ويامن النفس عن التواطؤ واليقين هو الكافي بتوفر الشهادات لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات في مبلغ يعني كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كما حصره في اربعين الذي به ينعقد الجمعة في بعض المذاهب او سبعين او ثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من تحكماتهم الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه بحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع سائر الشرائط والقرائن ورب يقين حصل من عدد قليل وللقرائن مدخل في هذه الاشياء كلها اى في المتواترات والتجربيات والحدسيات عند الجمهور يحدس منها اى من القرائن الانسان حدسا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة من اصناف الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك اى حدسياتك على قاعدة الاشراق لتشمل الثلثة كما ان

ومن هنا ظهر وجه قولهم دعوى البديهية لا تسمع عند المناظرة والمخاصمة منه خطه

المتواترات

شروط التواتر

في المحسوسات ويقينيات المتواترات والحدسيات والتجربيات ليست حجة على غيرك
اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه لا يجوز استعمال
هذه القضايا في القياس الذي يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به افحام الخصم
اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل
لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له النتيجة يقينية
ايضا واما الثاني فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك
على وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى الكشف دعواه
فهذه الستة التي جعلها اليقينيات هي مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس تركب
منها يسمى برهانا كيف ما كان القياس من استثنائي او اقتراني حملي او شرطي
ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية وهي ايضا عند الجمهور ستة اقسام
الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة توجبها الوهم الانساني في غير المحسوسات
سواء تعلقت بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كالحكم بان
كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات
المنتجة لنقيض حكمه كما عدته العقل المنفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا ينفر وانه لا ينفع
وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه واذا وصل العقل والوهم
من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف منه ولا الاحتراز عنه
فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله
وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات
الصرفة حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود في جهة
لانه عنده ان كل موجود في جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس
وهو لا يدرك الموجود الا كذلك ومما يحكم بصحته ان يشهد العقل بذلك
كحكمه بان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد ويساعد العقل
في مقدمات ناتجة لنقيضه اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة

غير اليقينيات

الوهميات

رجع عما سلمه على ما مر من المثال ومثال اخر اخص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل
في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو
ان بعض الموجود لا في الجهة انكرها وكل وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت
مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله والعقل
لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك
كما قررنا والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها
اما لمصلحة عامة او لرقة او حمية او لقوى والانفعالات من عادات او شرايع وآداب
كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا جردنا
انفسنا عن جميع الهيآت النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن دفعة
غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرضنا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف
الاوليات ولهذا الاولي نحو النفي والاثبات لا يجتمعان قد يكون مشهورا اذ المعتبر
في شهرتها تطابق الآراء عليها لا مطابقتها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا
اي فطريا وقد لا يكون فلهذا قال والمشهورات ايضا قد لا تكون فطرية وانما قال
ايضا ليعلم ان الوهميات ايضا قد لا تكون فطرية وامثلته واضحة وقد يكون فطريا كحكمه
ان جسما واحدا في زمان واحد لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي
كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك
الا كذلك وكليا من حيث هو مدرك العقل فمنها اي من المشهورات الذي هو غير
فطري ما يتبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح ومنها اي من المشهورات باطل كقولهم
انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يؤول بان نصرة الظالم كفه عن الظلم والا كان
حقا لا باطلا وقد يكون الاولي مشهورا ايضا من حيث عموم الاعتراف به
لا من حيث كونه حقا وان كان بسبب الشهرة وعموم الاعتراف به وذلك
كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي مشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي قضايا
يؤخذ عمن يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات من افاضل السلف

لانه يوجب بنقيض عدم الخوف من الميت وبحوف ... مقتضاه

ان العقل لا يحكم بشيء يقتضي ذلك الشيء خلاف ما اقتضاه حكم آخر للعقل من خط

المشهورات

من امثلة الوهميات الفطرية وامثلة المشهورات الفطرية هو قولهم النفي والاثبات لا يجتمعان لواحد من الامثال

لا يخفى عليك انه تمثيل ان رجح بهذا القول لا يخلو من سوء الادب ولئن الحمل انا وصل غلبتيا من خط

فباعتبار كفاية تصور الطرفين في الحكم اولي وباعتبار عموم الاعتراف به مشهور من خط

المقبولات

والامثل المختلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما يقبل ايضا عمن يحسن به الظن
والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الوزن وعليها تاثيرا عجيبا من
قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة كقولنا فيرغب الى شرب الخمر انها
ياقوتة سيالة وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فترغب النفس في الاول
وتنفر عن الثاني والاشارة بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ
مالا يؤثر بتصديق بل بقبض وبسط وسميت المخيلات لحكمك بان العسل مرة مهوعة
وانما لم يقل مع المقبولات وسميت بها لان قوله ومن القضايا ما قيل يدل
على اسمها الخاص عنده في هذا الكتاب المشبهات وهي قضايا يحكم العقل
بحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره وليست هي باعيانها ويكون
اسباب الاشتباه في المغالطة وهي المراد بقوله ومنها قضايا اى ومن القضايا
قضايا مزورة مشبهة بامر ليتروج بالتزوير وستذكرها يعني في المغالطة
وعند الجمهور بحسب المسلمات وهي قضايا تؤخذ من الخصم ليبتني عليها الكلام في ابطال
مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما
من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين بسطح والسادس المظنونات
وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان
نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرها
المسلمات في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار اخر ولغلظ
في التلويحات ههنا تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقيني سواء كانت
نظريا او مبني على نظري في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات
والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتجربة افحام الخصم
وتغليطه ومن المشهورات والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة
البرهان والزام الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب
المستمع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات

المخيلات

المشبهات

المسلمات

المظنونات

مستقبلها

التجرد

والزيادة

والزيادة في الصدقات من المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب
والتنفير وترجيح الاصوات الطيبة والالحان المحسنة **فصل التمثيل** وهو اثبات
الحكم في جزئي لثبوته في جزئي لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا
قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يعرف بشمول حكم كالحدوث لامرين
كالعالم والبيت بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التاليف والفقهاء يسمونه
قياسا والصورة التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخر
كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعة فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى
لهما بل علية المشترك بطريقين احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين
والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى الشامل اى التاليف حيث وجد
كما في البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اى الحدوث وكذا بالعكس اى حيث
انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيعترض بان في
محل النزاع وهم في حيز الانقطاع عند مطالبته بعدم جواز انفكاكهما فيه بضعف
لم يعهده هذا الحجج ومع جواز انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما
ولا اقترانهما في محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين فان الحدوث دار مع التاليف
وجودا وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور وجوده وعدم في بعض صور عدمه
والدوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما على ذكر تام التقرير موجب لعلية المدار
للدائر فالتاليف علة الحدوث نقض بالجزء الاخير من العلة وسائر الشرائط المساوية
لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر مع ان شيئا منها ليس
علة بالاتفاق والثاني ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد
الذي لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم هو انهم يعدون صفات الاصل وجدنيه
الحكم بالاتفاق الذي سموه الاصل والشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف
او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس بشيء لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا

التمثيل

حد وقياس الفقهاء

الطرد والعكس والدوران

اى اذا قيل لهم لم يجوز انفكاكهما في موضع كذا او لم يقولون ذلك الموضع انقطعوا عن الجواب من حفظ

السبر والتقسيم والترديد

قوله الذي نسب اليه الحكم الخ عطف على قوله ما وراء ما نسب اي او يثبتون له الوصف الذي نسب اليه الحكم في الاصل مثل نسبة حكم الحدوث الى وصف التاليف
في مادة النسب فهو المستقل باقتضاء الحكم في موضع كذا غير الاصل دون غيره من الاوصاف لوجود الوصف المذكور في ذلك المواضع منفردا مع
وما عداه من الاوصاف بسن الموجود فيه فيلزم استقلال الوصف المذكور لعلية الحكم قوله اما الخ شروع في الايراد عليهم ونقض ادلتهم خلاصته ان ثبوت العلية
للوصف المذكور انما يتم اذا سلبت صلاحية العلية عن جميع ما عداه من الاوصاف وعدها لكنه متعذر او متعسر ولانه جملة ما له احتمال العلية وصلاحيتها غير
ما ذكروه خصوص الاصل وتشخصه وتعينه فان هذه الامور ليست من الاوصاف التي سلبوا عنها صلاحية العلية بل هي ليست من جنس الوصف
الذي يكون فيه الاشتراك ومن جملته ايضا مجموع الاوصاف او وصفان وصفان او ثلثة اوصاف ثلثة او صفات او غيرها من المركبات
يحتمل ان يكون العلة مجموع الاوصاف لا كل واحد وايضا يحتمل ان يكون كل وصفين وصفين علة او كل ثلثة ثلثة وعلى هذا فيجب ان يسلب احتمال العلية
عن كل واحد من هذه الاحتمالات الغير المتناهية حتى يثبت العلية للوصف الذي ادعوا ثبوتها له وهذا بين البطلان من خط المرحوم لعبد مولوي

مع كثرة اللوازم والعوارض لجواز وصف اخر هو مناط الحكم اي علته لكن الفردية
غير دائر بين النفي والاثبات ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف
غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشيء لا يطلع عليه الا بعد حين ثم يثبتون
ان وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اي ما عدا التاليف احادا غير صالحة
لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع اخر كما يقال على حدوث البيت
ليست الامكان والا لكانت صفات الباري حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا
لكان كل جوهر وجسم كذلك او ان الذي نسب الحكم اليه اي التاليف استقل
دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع اخر لوجود الحدوث مع التاليف في
ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا دخل لخصوصية
اما الغاء ما سوى الذي نسب اليه الحكم اي الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار لخصوصية الاصل الذي نسبت له الحكم بالاتفاق
لا يتمشى ولا يتم لان ما سواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا للعلة
المشتركة او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اي الحكم
في الاصل لخصوصه اي لخصوص الاصل وتشخصه ونفسه لا لمعنى يجوز ان يتعدى
اي من المعاني المشتركة بينها او لمجموع الاوصاف اي او لبقاء احتمال ان يكون
الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة تعينا وعند
التنزل عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اي بعد تسليم ان الحكم غير
مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يتم المطلوب وهو كونه مضافا الى ما عينوه
فانه يجوز ان يكون ان يكون كل واحد من قوله احاد احاد او من قوله او ثلثة ثلثة من قوله
وكل مرتبة من العدد وغير ذلك الى ما لا يدخل احاد احاد او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد
مدخل لان لكل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء الحكم
هو اثنين اثنين او ثلثة ثلثة من تلك الاوصاف دون الاحاد واذ ذاك فلا بد لهم من
حصر عقود الاعداد وابطال دخولها في العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل
القسم ما عينوه اي التاليف الى قسمين الذي هو التاليف العنصري لا يلازم

اي الحكم وهو الحدوث الا لاحدهما وهو التاليف العنصري ولا يوجد اي ذلك
القسم الذي به الحكم في محل النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا يقرب من الوجه
الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك جواز اضافة
الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جواز اضافته الى هذا التاليف الخاص
فمن حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى
وصف غير التاليف وان كان خاصا غير الوجه السابق فلهذا يقرب منه
ودعوى استقلال الوصف الذي عينوه في موضع لا يجيئهم لجواز ان يكون في ذلك
الوصف جزء احد العلتين التي بهما ينضم اقتضى الحكم اي لذلك الموضع ايضا
صفات اخرى من اجزاء العلة اذ اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث
وان انضم اليه هذا ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فكان الحدوث
وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل
الكثيرة على معلول واحد نوعي واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون الحكم واحدا عاما
كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع ومجاورة جسم حار
كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه اخرى اي مع التاليف وصف اخر
فيقتضي الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عد الاوصاف التي يلزم بعد
في الموضع الثاني لاحتياجه الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والغاء ما سوى
التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من العقد ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل
الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويقيمون الحجة عليه ثم يرجع
حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز ان يكون الحكم واحد عام علل متعددة
لكانت المتحركية لها علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور
متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتني عليه التمثيل وهو عدم
جواز تعليل الحكم العام بعلل منفردة متعددة وايضا اذا جاز ان يكون الحكم
واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل علة في الغائب اي

الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب
لجواز ان يكون لشيء عام او مشخص علل وشروط على سبيل البدل اما العام
فقد تقدم مثاله واما المشخص فسيأتي مثاله ومن قواعدهم ايضا ان ما دل
على امر في الشاهد دل على مثله في الغائب فيقال ان كانت الدلالة لذاته
على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل
وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام
في اعتبار الخصوص ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل
ثبوته في الفرع لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا للعلية المشتركة او خصوصية
الفرع مانعة عن علية المشترك ثم تقدم انه ليس كذلك لا بد له من برهان

قد يكون

فصل

وهو في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط المذكور ان كان
علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر
الى الاصغر نفيا او اثباتا في الذهن وللوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه
عنه وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته
النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمماس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب
في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم
لاعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلة ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط
علة للاكبر نفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان كان معلولا له كقولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول
وجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اي الاوسط علة لنسبة
الطرفين في الذهن فقط اي يكون علة لتصديق محض لا له وللوجود ويسمى
برهان ان لانه لا يعطي الا الانية دلالة على انية الحكم اي على ثبوته دون
لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية الحكم دون لميته معلولا
النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر عندنا اي لنا من

تقسيم البرهان الى الاني واللمي

ترتيب المطالب هكذا
ما الشارحة للاسم، هل البسيطة عن الوجود، ما الحقيقية للحقيقة، اي عن المميز، هل المركبة عن الامر الثابت للشيء، لم عن العلة
هذه المطالب الستة هي امهات المطالب العلمية واثنان منها للتصور واربعة للتصديق مولوي رحمه

الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل به عليها الا بها علية
كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار
فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول النسبة التي مماسة النار للخشب وقد لا يكون
هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين
معلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب

فصل

المطالب

في بيان المطالب ولان العلم منقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما
ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واي او التصديق وهو اثنان
لم وهل مطلب ما يطلب شرح الاسم كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل عليه
الاسم اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم او رسم بحسبه او ماهية المسمى
بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة فيكون الجواب باصناف المقول في
جواب ما هو ويتبع الحد والحقيقة في الجواب وربما اقيمت الرسوم مقامها
توسعا او اضطرارا وطلب مفهوم الشيء يشملها فلهذا قال والمطالب
(اي طلب الاسم او طلب الحقيقة)
منها مطلب ما ويطلب بها مفهوم الشيء ولانه يجوز وجود الشيء في ذاته مع
الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف الشكل الاول
من كتاب الاصول فاذا سال ما عن مفهوم الاسم الدال عليه فيقال ما المثلث
المتساوي الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا
بحسب الاسم واذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة
فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او الى
شخص في وقتين ومنها هل اما بسيط يطلب وجود الشيء اولا وجوده كقولنا هل
الحركة موجودة ام لا ويتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السؤال عن وجود
الشيء يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز
العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله جاز هذا السؤال واما السؤال
عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود

عطف على الاسم اي او يطلب شرح ماهية المسمى بحذف المضاف ويؤيده عطف الشرح ايضا فيكون المعنى او يطلب ماهية المسمى والثانية الشارحة الاول فلها للاولى الشارحة للاسم وللثانية للحقيقة فليتأمل منه حفظه لعبده مولوي

احدهما لا يعرف وجود المحدود فيكون الحد بالنسبة اليه اسميا والاخر يعرف وجوده فيكون بالنسبة اليه حقيقيا وقس عليها حال الشخص الواحد بالنسبة الى الوقتين منه حفظه لعبده

ينتقدم علمه بوجوده وكون بهل البسيط وأما المركب فيطلب وجود شيء لشيء كقولنا
هل الحركة دائمة أم لا وقوله هل يطلب به أحد طرفي النقيض ما قرن به يشملهما لأن
ما قرن به إن كان الموجود فهو البسيط وإلا فهو المركب لأن الموجود محمول في
البسيط ورابطة في المركب كما يقال هل الحركة موجودة بحال الدوام أم لا وقوله
وجوابه بأحدهما أي بأحد طرفي النقيض وهو أنها موجودة أم لا في البسيط
ودائمة أم لا في المركب وأي يطلب به التمييز أي تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس
أو في الوجود تمييزاً ذاتياً أو عرضياً كقولنا أي حيوان هو فيجاب بأنه ناطق
أو ضاحك ولم يطلب به علة التصديق أي الحد الأوسط المقتضي
للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثاً فيقال لأنه متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشيء في الأعيان كقولنا لم كان المغناطيس
يجذب الحديد فهذه هي أصول المطالب العلمية وإنما سماها أصولاً لأنه لا يقوم
غيرها مقامها ولاحتياج الحد والبرهان إليها دون غيرها ولهذا تسمى أيضاً بأمهات
المطالب ولأن من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسأل عن وجوده مطلقاً كذلك
لا يسأل عن وجوده بصفة كذا ولا عن العلة من انتسابه إلى غيره أو في وجوده
في الخارج أو في اتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب ما بحسب الاسم على جميع
المطالب وهو واضح ومن فروعها أي فروع المطالب ما يستغني بغيرها عنها
كيف الشيء وما يقال في جوابه كيفية مثل أن الشيء أسود أو أبيض وكم وما
يقال في جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي لأجزائه عند التجزئة حد مشترك
كالمقادير أو منفصلة وهي ما لا يكون كذلك كالأعداد وأين الشيء ويطلب به
نسبة الشيء إلى مكانه ومتى ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه وقد يغني عنهما
أي عن أين ومتى أي إذا قرن بما يطلب كما يقال في أي مكان هو أو في أي
زمان هو فيغني أي عن أين ومتى وعلى هذا غيرهما نحو على أي كيفية هو وعلى أي كمية
هو والمشهور أن هل المركب يقوم مقامها جميعاً فإنه إذا قيل كيف لون زيد

وكم طوله وأين مكانه ومتى زمانه وجوده فيقوم مقامها هل لونه أبيض أم لا وهل
طوله أربعة أذرع أم لا وهل هو في الشام أم لا وهل وجد في الزمان الفلاني أم لا
ومن المطالب من الشيء ويطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته تشخصه
من باولي العقل ويجاب بأنه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية نزاع في
أن تعد في الأمهات لأنها يطلب علوم جزئية بالقياس إلى المطالب الكلية
ولا يعم فائدتها فإن ما لا كيفية له لا يسأل عنه بكيف وكذا أخواتها

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية
وبين بعض أحرف المشائين وفيه فصول الأول في المغالطات أقول
قبل الشروع فيه أن صاحب الكتاب لم يورد في هذا الكتاب أنواع الغلط
بالتفصيل ولا أسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على إيراد بعضها
وذكر أمثلة منثورة لها وأنا أقدم ذكر أسبابه فإن في ضمنه يجيء ذكر أنواعه
فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعاً ما فهو تبكيت فإن كان حقاً أو مشهوراً
كان برهانياً أو جدلياً والسفسطي تشبه البرهان أو ما يجري تشبيه الجدل ولا بد فيهما
من ترويج نقيضه مشابهة إما في مادة بأن يشبه الحق أو المشهور ولا يكون شيئاً منهما
أو في صورة بأن يشبه ناظراً منتجاً ولا يكون إياه فالمغالطة قياس يفسد صورته
أو مادته أو هما جميعاً والآتي به غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهو
عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة
ينتفع بالعرض بأن صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على أن يغالط أو يمتحن
بها أو يغالط العدو وأدلها المشبهات لفظاً أو معنى ومن المشبهات معنى الوهميات
وهي ما يحكم به بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر
ولهذه الصناعة أجزاء ذاتية صناعية وخارجية والأولى ما يتعلق بالتبكيت
المغالطي وعلى هذا نقول إن أسباب الغلط على كثرتها ترجع إلى أمر واحد كما
قلنا وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه ثم إنها تنقسم إلى ما يتعلق

والى ما يتعلق بالمعاني والاول ما يتعلق بالالفاظ

بالالفاظ لا من حيث تركبها والى ما يتعلق بها من حيث تركبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى به جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال ما يعلمه الحكيم فهو كما يتصوره فان لفظة هو يعود تارة الى المعقول تارة اخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعاني فلا بد وان يتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها بنحو ما ولا يخلو من ان يتعلق بتاليف يقع بين القضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتاليف القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بقياسه الى النتيجة او يقع فيه بقياسه الى النتيجة والواقعة في نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعاني فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولك كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ومن حيث هو ناطق بحيوان او مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى ليصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لتولوا الاية الاسماع الذي هو تالي الصغرى قبلي

والذي

والذي يقوم الكبرى سمعي ونقرير الباقي لا يخفى بعد الاطلاع على المثال واما الصورية فكما يكون مشتملا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ويسمى مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون هي المطلوبة من ذلك القياس ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في قضايا بلا قياس فيسمى جميع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لافادته ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما في مكان الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يتعلق بجزء واحد منها وينقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يريد التوهم والتكليف فظن ان كل متوهم مكلف وكمن راى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ التوهم والابيض بدل الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو يوخذ معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان اولا يوخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كمن ياخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف

والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسايل في مسئلة
واحدة وثمنية باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء التي ينبغي ان يطلع عليها المنطقي
واما الخارجيات فما تقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب ونسبة
كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل او ايراد ما يخبره او تخجيله بما ينقض به الى العناد
او المبالغة في ان المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه عن الفهم كالخلط بالحشو
والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من
المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من ليس له قدم
راسخ في العلم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالاقيسة وكان في طبعه
ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا
انه لم اراهمال التنبيه عليها لكونها اكثر استعمالا في زماننا هذا اذ الاكثرون
لعدم معرفتهم القوانين وحبهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى
امور خارجة عن القياس يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام
العوام المستمعين انهم قهروه واسكتوه واذ تكلمت على القوانين المغالطية
المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فليرجع الى تتبع الفاظ الكتاب وتنسب
كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان
يعلم ان اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او
بسببهما هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر في اقسام
احد هذه الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت
لئلا ينسب ما يرد منه الى غفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فيقول
انه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه اي صورته وهو ان لا يكون
من هيئة ناتجة على ما ذكرنا كلكون الكبرى جزئية في الاول والثاني او الصغرى
سالبة في الاول والثالث وقد عرفت من الاغلاط المعنوية ومنها سوء التاليف

او التبكيت باعتبار البرهان وغيره ومما يتعلق بذلك اي بالغلط
الواقع بسبب الترتيب ان لا ينقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية
كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط
هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء
التاليف او لا يكون اي الاوسط متشابها فيهما اي في المقدمتين
الاولى والثانية اعني الصغرى والكبرى بسبب اختلافه فيهما معنى كاختلافه
بالقوة والفعل مثل نحو قولهم الساكت متكلم وليس بساكت لينتج ان الساكت
ليس بساكت وذلك لاختلاف الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ
يشك انه من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم الانسان وحده ضحاك
وكل ضحاك حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما يكذب
اذا كان الاوسط فيهما متشابها لكون وحده جزء الموضوع حينئذ واستلزامه
كذبها لا غير منشأ به هو ان يكون جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر
الاوسط وكذا لو جعل وحده جزءا من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك
فهو حيوان لجاءت النتيجة الانسان حيوان وهي صادقة فاذن ليس
الغلط في هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا له بل الغلط فيه
سوء اعتبار الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى
مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الاولى
فالموجبة الانسان ضحاك وهي تنتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة
لا شيء من غير الانسان بضحاك وهي لا تنتج مع الكبرى شيئا اذ شرط الصغرى
الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين واخذت واحدة وقع
الغلط ضرورة ليتوهم انه ينتج الانسان وحده حيوان وهو كاذب واعلم
ان هذا الغلط باعتبار الحدود وسوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسايل
في مسئلة وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق

دراه فلا يحرف ويستنتج منه فالفلك لا يتحرك فان موضوع الصغرى وهو الفلك المحدد
ليس موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في
العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان الحكيم
بحرف التعريف المقتضي للحصر فهذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل وباعتبار
القياس وضع ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اي من شرائط الاشكال
امنت من الغلط في هذه الاشياء اذ الغلط في كلها لاغفال الشرائط كما
لا يخفى وقد يقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الاول
وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس متغيرة في اللفظ كقولك كل
انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب
شيء واحد من جهة المعنى ولو قلت كل ضاحك انسان وكل انسان بشر كان
الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان يعلم ان
الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس ولا من
جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه انه القول اللازم
من القياس ليس قولا اخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك
على ما عرف في حد القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما
يقال شيء كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشيء كذا جوهر لان جزء الجوهر انما
يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشيء حملا مواطيا كحمله على الجسم مثلا
لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا فانه لا يلزم ان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر
مع انه ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا شيء كذا جوهر
وهذا ليس من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان
الاخفى وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق والعلة في القياس
يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كانت مع ذلك علة في نفس
الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اي مثل النتيجة في الظهور والخفاء

اولا يكون اي الاوسط مقولا على الكل يعني في الكبرى لان شرطها الكلية
في الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان والحيوان عام لينتج ان كل
انسان عام وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية اي من اهمال شرطها
وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول
على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اي الحيوان المحمول عليه العام محمول
مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى اي الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر
الاوسط لان محمول الصغرى الحيوان فحسب وموضوع الكبرى الحيوان العام
الذي هو كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى خصوصياته على ما نص عليه
الشيخ في الشفاء والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان
من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو جنس
كالطبيعة ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان
جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا
الحيوان جنس مهملة كما في الاشارات والتلويحات لزم ذلك على هذا يجوز
ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب اليه في التلويحات
ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام
يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط
بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احواله
العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه وباعتباره
الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء اعتبار
التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون
قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يكن قياسا على ما تقدم
او لا يكون احد الطرفين اي الاصغر والاكبر في النتيجة على ما ذكر في القياس
اما الاصغر وكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم لا جهة

الاولى لانه لا تخصيص بهذا كذلك ويقال لانه لا يجوز الاوسط مقولا
على الكل في قياس يجوز الاوسط موضوعا فيه ويجوز من
شرائطه كلية ما هو موضوع فيه على انه هذا ايضا تخصيص الكلية
تدبر تعلم ن منه خطه

لانه من اهمال الثانية اي من جعلها مهملة فان قولنا الحيوان
عام وجنس ونحوه قضية شخصية عند الشيخ ابي علي
وطبيعية عند غيره وليست مهملة عند احد

لانه اراد بالحيوان العام مجموع الوصف والموصوف فهو ليس بجنس اذا
الوصف المذكور غير داخل في الجنس المذكور ولانه اراد به مجرد الموصوف
بشرط انه لا يجوز معه شيء كذا فلم يجعل الجنس محمولا على ما تحته من الانواع
ولانه اراد به الماهية لا بشرط شيء فالمحمول هو هذا بعينه فيتكرر الاوسط
بالحقيقة ن منه خطه
غاية ما لزم منه انه لا يجوز المراد منه بعض افراده ولا يلزم منه
عدم التكرار بتمامه فالوجه في الجواب ما ذكره ثانيا ن منه خطه

لانه او رده الا على الصحة الدرس

هذا انما يوجب ذلك لو كان الحكم عليه في الكبرى
بجزء لانه يعتبر في الاوسط من ملك لا يجوز
وتكلم معتبر اسمه او اوصاف يحكم بها في الصغرى
وليس الامر كذلك والا لما لزم عدم انتاج المهملة
في كبرى الاول لعدم تكرر الاوسط فيه ن منه خطه
في هذا نظر اذ لم يوجد فيها شيء من الطرفين لا على ما سبق ولا على ما يحكى

كقولك العالم متغير وكل متغير حادث لتساوي النتيجة والكبرى في الظهور
والخفا فلا يكون تبيين النتيجة بها اي في المقدمة اولى من تبينها بالنتيجة
وفي جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا تغليط فيهما غاية ما في الباب
ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا ينتج لا انه يغلط ولهذا لا يدخلان
تحت قسم من الاقسام الثلثة المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد على وجه
الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة عنادا او امتحانا او يكون المقدمة
كاذبة للغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق الكاذب
الا اذا كان مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة
اي من جهة الاداة بسبب تصرفها نحو كل ما يعلمه فان لفظ هو نحو عوده الى
ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلم انه
ليس مثل ما يعلمه او اسم تام اي او لاشتباه اللفظ من جهة اسم
تام مجازي او مستعار او غيرهما كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان
لينتج ان بعض المنقوش حيوان والسبب اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول
الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا غلام
حسن بالسكونين لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة له
او تصريف يحتمل الوجوه اي لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه
نحو المختار لاحتمال كونه مصروفا عن المختير ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون
مفعولا فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة
عليه اعني اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كلا من اشتباه
يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول
من باب الاشتراك بحسب التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي
والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار جزء من باب
الغلط بسبب في نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية

للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اي على الروابط
وتأخرها اي عنها وتكثرها اي وبسبب تكثر السلوب لا يوقف المعنى عند
تكثرها فان ازدواجها سلب وازدواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب
وكذا الجهات اي قد يقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب
وتأخرها عنها كما يظن ان قوله ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء
وهو خطأ فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل
انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا بالضرورة كل انسان ليس
كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورية مثلا مكان السوالب
الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطأ لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا
سالبة الوجود غير السالبة الوجودية وقس عليهما سائر الجهات
وليس قولك لا يلزم ان يكون اي الذي هو الممكن العام او الخاص كقولنا
يلزم ان لا يكون اي الذي هو الممتنع وما ليس بممكن اي بالامكان العام
قد يكون ضروري الوجود والعدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع
بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اي انه لا يكون اي بالامكان الخاص
فانه بعينه ممكن الكون الا انه يعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا
ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرفت هذا من قبل
فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب على ما قلنا اجزاء
اي للمحمول والموضوع ولا يستعمل الرابط اي على سلب واحد وعدلت
الى اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب والتراكيب
اللفظية امنت من هذا الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي الغلط الواقع
بسبب السلوب اذ ابلغ في التغليط منها ولهذا قال والسلوب
مغلطة جدا اي والحال ان السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع اي الغلط
بسبب السور كما يوخذ البعض السوري كقولنا بعض الزنج اسود والمراد

بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ابيض
والمراد بعض من ابعاضه كاسنانه مثلا واحترز بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان
المحمول على الانسان فانه اذا قيل جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت
ان الجزء لا يكون محمولا من حيث هو جزء وكما يوجد كل واحد اي الكل بمعنى كل واحد
كقولنا كل واحد من الناس يشبعه رغيف خبز والجميع اي الكل بمعنى الجميع وهو
الكل المجموعي كقولنا كل الناس اي جميعهم يشبعه رغيف خبز كل اي واحد منهما
مكان الاخر وهذا وما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط
في جوهر اللفظ باعتبار اشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع
اي الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد بناء على ان كل
سواد لون وقد تقدم انه من الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل
وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب جيد اي
ذو نفس جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فيؤخذ انه طبيب جيد
اي في الطب او تفصيل مركب وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا
كقولك الخمسة زوج وفرد اي مركبة منهما وذلك اذا اردت بالواو
جمع الاجزاء يصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فيقول انها
زوج وانها فرد وتكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة
بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه
هو الاخر او ان احدهما علة الاخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس
بينهما الا الصحبة كاستعدادي الضحك والكتابة في الانسان لتلازمهما
مع ان شيئا منهما ليس علة الاخر ولا عينه وهذه المغالطة اي احد المتلازمين
علة الاخر كثيرا ما يقع لمن لم يترسخ في العلوم فياخذ ما مع الشئ وهو الملازم
مكان ما به الشئ وهو العلة وقد بني على هذا اي على اخذ ما مع الشئ
مكان ما به الشئ كثير من الدور الفاسد كما يقال انه لم يكن وفي بعض النسخ

بل لا يدفع ذلك السؤال اذ لنا ان نقول ان هذا المعنى البديهي ان كان احد هذين او واحدا آخر من المعاني الثلثة المعتبرة في التقدم
فيعود الاشكال وان معية زمانية مع التاخر ولا يجوز علية ومعلولية فضلا عن التقدم بالعلية واما ان يكون هو نفس العلية والمعلولية
فيلزم اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان كان معنى آخر لا بد من بيانه ليتبين حاله فالاولى في الجواب ان يقال ان هذا المعنى يكون
مضافا الى الاول تابعا له في الوجود ووجوبه دون الاول الغير المضاف فانه فيه الغير التابع له وهذا المعنى وان كان ملزوما
للعلية الا ان معناه ليس معناها لجواز ان يوجد في الذهن بدونها ويستدل بها عليها احسن تدبره سرري حفظه

ان لم يكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة فيتوقف كل واحد منهما
على الاخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف
المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف
الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالاخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما
على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غني عن التفسير وقد اورد عليه ان التقدم
ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان
وان اريد به التقدم بالذات فيستفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه
الا كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك هو الذي ادعيتم استحالته فيكون الدليل
اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره
ليتبع الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل
واحد من العقلاء يتصور تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كان معا بالزمان فانه
كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقرير ذلك ان يقال لو كان وجود
كل منهما بالاخر فيفتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الاخر لان المفتقر الى المفتقر الى
الشئ وبطلانه ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظة التقدم وما ظن بعض
اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الاخر بالضرورة يتفقض
عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الاخر بالضرورة
وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الاخر فيصح وجوده دونه وان كان
لكل واحد منهما مدخل في وجود الاخر فيتوقف كل واحد منهما على الاخر وان كان
لاحدهما مدخل في وجود الاخر فيتقدم عليه فلا معية اي ضرورية اما على الاول
فلامكان وجود كل منهما بدون الاخر للاستغناء من الجانبين واما على الثاني
فلتوقف كل منهما على الاخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الاخر واما على
الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذا منع وقيل لا نسلم انه
لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الاخر لا ينافي المعية لان الشيئين

الغالط يختار الشق الاول من الترديد ويقال انا لا نم انه استغنا لكل واحد منهما عن الاخر بل وجود كل منهما بدون الاخر في المتضايفين غير المتوقف وجود كل واحد منهما على الاخر الممتنع وجود واحد منهما بدون الاخر وكالعلة والمعلول علة واحدة لا يتوقف وجود واحد منهما على وجود الاخر والممتنع لم يوجد احدهما بدون الاخر وانما يقال انه الظاهر دون ... الشراذ هو في قوة لم احد ... الشيئين المتوقف على الاخر المتوقف عليه بنسبة التوقف والتقدم وانما يتحقق بينهما المعية والمصاحبة بدون اللزوم وامتناع الانفكاك والتقدم ... لا يخفى عليك لم لكل واحد من اللبنتين لا يتوقف ذاتا على ذات الاخرى وكذا لكل واحدة منهما قيام مخصوص لا يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود الاخر واما بقاؤهما على ذلك القيام فمستند الى ذاتهما وقيامهما معا فكانه بقاء واحد منهما على هذه الهيئة مستند الى محالفه واحد منهما للاخر ن مرحفظا ن منه حفظ

اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم منهما مع الاخر ضرورة كاللبنتين المتساندتين قد يقع مثل ان يقام كل واحد مع الاخر ضرورة ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر الاصلي لا يقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما المعين وفي وجوب تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل ينقض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الاخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطة انه يثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثنى عنها شيء كالمتضايفين بكونه نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة اي يستثنى عنها شيء دون حجة وهذا اي استثناء شيء من القاعدة دون دليل هو غرضنا في ايراد هذه المباحثة العلمية والارشاد لا القدح وفي اكثر النسخ والارشاد للقدح ليعلم مغلطتان في حجة واحدة الحجة هي المذكورة و المغلطتان اللتان فيها احدهما دعوى نفي المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل تحت القاعدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في الاخر فلا يتصور الا مع المعية وفي اكثر النسخ مدخل في الاخر يتصور مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل اي في تحقق الشيء كقيام كل واحدة من اللبنتين في قيام الاخرى وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل مدخل اي كل ذي مدخل في تحقق الشيء التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة المدخل اي في العلية كالاستعداد في الضحك والكتابة في الانسان على ما تقدم واعلم ان هذه المغالطة وهي اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة العلة والمعلول

قد عرفت انه ليس الكلام فيما يعم المتضايفين ولا الدليل اذ حاصل كلامه انه لكل شيئين لا يجوز ان يكون بينهما تلازم ومعية ضرورة الا انه يجوز علية هذا او ذاك او ذلك فلا يرد عليه النقض ولا يخفى ما ذكره ن منه حفظه لا يخفى عليك انه لكل واحد منهما انه توقف على الاخر لتقدم عليه فلا يتحقق شيء منهما لا يخفى انه الدور ... عن المعية ن منه حفظه كلف انه ينبغي استوا الحجة بالنسبة اليهما بل الاستثناء ابعد على ما مر اليه ... ن منه حفظه

الشيئين

او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشيء ومثله ومما يوقع الغلط ان يوخذ مبنى الامر في شيء كعلة جمع البصر في السواد معنى عاما كاللون ليثبت اي ذلك الامر وهو جمع البصر في مشاركه اي من مشارك ذلك الشيء في المعنى العام كالبياض كمن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا ليتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الحركة انها لا يتصور بقاؤها زمانين فاخذها كذا للعرضية ليتعدى الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان ما هيته فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب لوقوع لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اي وبسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الاخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عنهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظي العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بانه يقال

انه اراد انه الهيولى باعتبار ذاتها موجودة بالفعل فهو صحيح اذ لا تقول انها ... انها موجودة بالفعل بالصورة لكانه فيها ولكنه ليس ... ولو اراد انها بهذا الاعتبار امر بالقوة والمراد ... القوة والاستعداد لا بالفعل ... هذا الامر ... ن منه حفظه

هذا انما يجري من باب لو لم يجعل نفس الهيولى ... قال الشيخ ... سوء ... من قال انه ... هذا المستعد ... اما ... بالفعل ... عليها بالقوة اما ... لا ... من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ثم لو اراد الشهرة فيه لكانه له وجه ن منه حفظه

في الملازمة اذا اخذت بهذا الوجه كانه بين الغلط ولا يلزم ... الواجب لم يبين مقدمات المغالطة ... كذلك لكانه بين ... اجزاء غير متناهية بالقوة ... قال انه ... الحجة ... من اجاب المذكور ... الاشتباه ... غير متناه ... على ... اسمي انه ... ن منه حفظه

لقائل ان يقول انا لا نسلم ان مدار الصدق والكذب في المقدمتين المذكورتين على هذا الوجه اذ لو كان المحمول في الصغرى عاما وفي الكبرى خاصا او بعكس ذلك يكفي في تصحيح المقدمة الكاذبة حال كونها في القياس غير متكرر الوسط لانه لم يتكرر الوسط قد يجوز مع صدق المقدمات اذ الحركة عرضية كانت او جوهرية ملزومة لتبدل الاين لما كانت اينية غاية الامر ان الحركة اذا كانت عرضية انما يتبدل بها الاين الغير الحقيقي واذا كانت ذاتية انما يتبدل الاين الحقيقي لكن لم يكن مانع فعلى تقدير تكرر الوسط الذي يعدله يؤخذ الوسط غير معتبر فيهما بصدق المقدمتان نعم لو قيل في الكبرى ان كل متحرك لا يثبت على موضع واحد حقيقي لكان الامر كما ذكره ن منه حفظه

المقدمتان انما تصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضع وحينئذ لا يكون الاوسط متكررا واذا جعل بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب سوء التأليف
واخذ اي وبسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه به في الاعيان كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ الاعتبار الذهني عينيا ما يقال لو كان شيء كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التأليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذبت احدى المقدمتين ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وبسبب اخذ مثال الشيء مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية المأخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشيء حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الالات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته فهو كمن تقيس رفعه الف من الرجال مسافة فيظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام المصنف بحيث يشمل الصورتين لان في الاول اخذ جزء العلة مكانها

في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حقيقة الحكم اليه وهذا ان من باب سوء اعتبار الحمل واخذ وبسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له كما في برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان لا يحصل شيء منهما او يحصل احدهما دون الاخر او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثاني عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان المحال لزم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الهين بهذه الصفة استحالة الهين مطلقا الذي هو المطلوب وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى وعنده مختص بالخلف كما قال في التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب ويكون لغيره لكنك في الاصطلاح المذكور في حصر المغالطات عرفت من حده انه لا يختص به واجراء اي وبسبب اجراء طريق الاولوية عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمك هذا اصح النسخ وفي بعضها من النحل وفي اكثرها من النخيل وهذا خطأ لقوله بعد اشتراكهما في الحيوانية اللهم الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما في خواص الحيوانية على ما هو المشهور من اشتراكهما في كثير منها كما سيجيء مشروحا وانما يصح هذا لو كانا من نوع واحد او كان المقتضي فيهما امرا متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اي وكذا يقع الغلط بسبب اجراء هذا الطريق في علم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما

في الانسانية فلا يبعد ان يختص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا غائبة عنا كهيئات سماوية واتفاقات ارضية يجب ويمنع بها امور ممكنة ويستمر بن عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجري بهذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر لكماله في نفسه واما كيفية ذا الكمال فيا بعد ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا لبيتني عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه لكن اذ يعد ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح فيما يمكن في نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمنع ولكن لا من جهة يبنى الكلام عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز وذلك لان الغرض وجود الشيء متفرع على امكانه الذي هو المطلوب ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب عليه لزم الدور وحله التحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية ولو وجوب رعاية هذا القيد في الكبرى يكون النتيجة ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لغفلة المبالات بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهومه البياض وزيد ابيض ليتعدى اليه دخول البياض في حقيقة فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال اخر له كمن سمع ان الكليات موجودة في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة ومما يوقع الغلط فيما وقع تغير الاصطلاح النقض عن المحل وفي اكثر النسخ عن المحل والمراد عن المعنى الذي اطلق اي ذلك

الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل فيما وقع فيما عليه النقض دفعا للنقض اذ اذ لا ينضبط المحل او المحل بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيه لحمله على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى وذلك كقول نفاة الجزء لما اورد عليهم ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين غير ما منه الى الاخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم المؤلف مع غيره وهو الجسم لاني اعني بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا الغير المنجر الذي سميته بسبب التاليف جسما الكل واحد طرف فينقسم سواء سميته جسما او جزءا فان النزاع في ذاته لا في اسمه وكقول الذاهبين الى كثرة صفات الباري وقدمها لما اورد عليه انه الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت واجبة يتكثر الاصل لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعني بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فيكون غير الذات فلا يتكثر فغير تفسير الغير عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم يهجر لفظ الغير ويحرم التلفظ به ويقول ان كانت الصفات عين الذات والذات واحدة فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير كلامه ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط او مما يغير فيه الاصطلاح عند ورود النقض لانه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان المماثل لب المماثل لج مماثل لج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي بين ا وب من جميع الوجوه لدخول المماثلة التي بين ب وج في التي بين ا وب حينئذ وضرورة امماثل لج بالمماثلة التي بين ب وج سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية لا يضر وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر

بالتماثل بخلاف ما لو كانا جزئيين فانه يضر لجواز اختلاف الجهة حينئذ على سبيل
مليك اجيب بان مراد نا من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه مخصصوا اما عموما اولا
لو رود النقض ثم لما كان قوله فانه لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع
الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا كانت المماثلتان من وجه واحد قال
واذا كانت اى المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا ان يكون المماثل من ذلك
الوجه مماثلا اى في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان
يماثل شئ شيئا بامر ويماثل غيره بامر اخر ولهذا النقض غيروا الاصطلاح
وخصصوا تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا على تعميمها والمساوي للمساوي
مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذي عرفت في المماثل
واما اذا اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسما وبعرضه
جسما اخر فلا يلزم ان يكون المساوي للمساوي مساويا واليه الاشارة بقوله
فاخذ مساوي الشئ من وجه كجسم المساوي لجسم في الطول مثلا
لا يلزم ان يساوي شيئا ما للمساوي الآخر اى الجسم ب من وجه اخر وهو ج
المساوي له في العرض مثل فقوله فاخذ مساوي الشئ جواب اما والتمثيل
بالجسم وقع اعتراضا فان قيل لا نسلم انه اذا اختلفت جهة المساواة صح
اطلاق المساواة عليها لانها لا يطلق الا اذا كانت من جميع الوجوه اجيب
بالمنع لجواز اطلاق المساوين على الشيئين وان لم يتساويا من جميع الوجوه
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعي ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون متساويين في الطول
فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اى لا في العرض والعمق
ولا يخفى انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى مما يوقع الغلط اخذ
العدم المقابل اى للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق لا لانه ليس كذلك
بل لانه وجد امثلة هذا القسم فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه

جسمان م

عدم

عدم مقابل لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء
البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر
لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شئ
من المتضادين يكون عن مبدء واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة مبدء اخر
غير مبدء واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة مبدء اخر غير مبدء الخير والنور على
ما يقوله الثنوية وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة
ضد النور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان
يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدء
وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس
باعتبار انه لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه لما كان الضد مقابلا
اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذا ريد
بالمعدوم معدوم الملكة لا يستند ما عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما
صرفا فيستغني عنه بعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها
بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات
فلهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة في
الحقيقة اشتباه الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا به
يعرف احدهما من الاخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه
عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو انا
اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة
كالحركة او البصر لا يحتاج الى وضع شئ اخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل يكفي
استبقاء الموضوع ورفع شئ منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم
علة الملكة فاذا اخذ هذا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور
اخرى من الشركة وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم ويوقع الغلط كما اوقعهم فيه

ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان اتصاف
موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه
عدم البصر عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء
الاعدام ما لا يشترط فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف
بها غير مادى والتفرد فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من
الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة فيما يتصور في حقه ان يكون
ماديا ولا الثانى عبارة عن انتفاء التكثر فيما يمكن ان يكون كثيرا ليكونا من اسماء
اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشئ غير مادى وغير كثير ولهذا اعلل بقوله
فهى اسماء للسلوب اذ التقدير وانما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء
لنفس السلوب التى هى العدم المحض لا للسلوب مضافة الى ما هى اعدام الملكات
ليشترط فيها الامكان ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد الا في نوع
واحد وفى بعض النسخ فى موضع واحد بمعنى انه يشترط امكانها فى بعض
اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التى هى عبارة عن عدم اللحية فانه
لا يشترط الامكان فيها فى الاثط اذ مرودية عدم اللحية فقط لا عدمها عما من شأنه
ان يكون له لحية ويشترط فى الصبى لان مرودية عدم اللحية عما من شأن ان يكون له
لحية ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اى ما هو باعتبار
شرط الامكان يعنى فى جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان وفى اكثر النسخ
ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرناه لدلالة المثالين وهما قوله كالعمى والسكون
عليه على ما مر لا لدلالة لفظ الاعم عليه فان ظاهره للاكثر فاسماء الاعدام اما
ان لا يشترط فيها الامكان اصلا وتسمى اسماء السلوب واما ان يشترط
مطلقا وهى اعدام الملكات واما ان يشترط فى بعض المحال دون بعض فيكون
بعدم الملكة باعتبار اخر هذا اصطلاح المتأخرين وربما اختلفت الاصطلاحات
فى ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة الا ترى ان الهواء ليس بمظلم

وأما السلب باعتبار

ولا معنى لعدم الملك بين اما انه ليس بمعنى كونه غير قابل للنور لانه مشف فى
الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شأنه ان يستضئ وعند
غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفرس ومن سلك الاعم
يزعمون ان ما ليس بمنير ولا نورانى فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما
لكن كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل
هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك اى ومما يقع
الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما يقال الحجر اما
بصير او اعمى لان الاثبات والنفى لا يخرج منهما شئ كقولنا الحجر اما بصير او ليس
ببصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس ببصير على
الشئ صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من شأنه ان يبصر فلهذا
لا يلزم من صدق ليس ببصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله
فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شئ بخلاف العدم والملكة فلك ان تقول
ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشئ بدله ومما يوقع الغلط اجراء
اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض
كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل
ما هو ممكن الاكون فالواجب لذاته ممكن الاكون وهو محال وقد عرفت
حل هذا فيما تقدم وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينعكس موجبة
الى سالبة وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المنشئ من اشتباه
اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما
لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد
والعام الاول اى الكلى كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق
الخاص واثباته كالانسان اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من

زيد حيوان ايضا ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب
بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما خاصة اي خاص العام
الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام
وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا
لم يكن بعض ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ
الماهية المركبة من اجزاء متشابهة كلها حقيقة جزئها اي اخذ المغالط
كل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على الاطلاق
وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات يعني في كل ماله اجزاء متشابهة
لا يخالف اجزاء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي الماء فان مجموعهما يشاركهما
في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة
متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي المربع
ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو
المنفصل المعقول والاثنان يحصل من واحد وواحد ولا يشارك
الاثنان مع الواحد في الحقيقة **الفصل الثاني** في بعض الضوابط
وحل الشكوك انه قد يبطل انتاج المقدمة الثانية اي الكبرى كقولنا
كل اثنين زوج يعني عن المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا ما في
كم زيد اثنان ولا نعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج
ما في كم زيد بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد
بخصوصه من كونه اثنين حصاة كان او غيره حتى يعلم انه اي ليعلم ان ما
في كم زيد زوج عند حكمنا بهذا اي بان كل اثنين زوج ما لم نعلم
اي ان ما في كم زيد اثنان بعلم اخر اذ جهة الخصوص وهو كونه اثنين الحصول
غير جهة العموم وهو كونه شيئا المعلوم فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج
الى علم اخر فاذا لم نعلم اندرج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة لا بالنسبة

لا يمكن ان يقول ان الافراد اذا كانت متشابهة في الحقيقة النوعية لا يمكن تبعض منها عن بعض بغير الا بالعوارض المشخصة الخارجة عن ماهيتها ومع ذلك لو كان حقيقة الكل المركب من هذه الافراد غير حقيقة الافراد [illegible] العوارض المختصة اوله من [illegible] فان كان الاول لزم دخول العرض المشخص في [illegible] [illegible]

صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما اعم والاخر اخص
هذا خلف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام اللاحيوان
اللاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم
ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص
دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان
لصدق قولنا كل انسان ممكن بالامكان العام لكنه كاذب لان الموجبة
يستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا فضلا
عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة
قلت لا نسلم انه لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف
اليه مفهوم ايضا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا
اذا جعل موضوعا في قضية موجبة فان اراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم
فهو موجود في الذهن والا لم يفهم وان اراد الخارجي فانما يلزم ان لو حكم بثبوت
المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في هذه القضايا كذا فاندفع
الاشكال والخاص الذي بازائه اي بازاء العام الاول كالانسان
يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق
الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين
كما ذكرنا والعام الثاني يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس العام الاول
كما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولنا كل
ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اي الموجبة الجزئية وكذا كل شخص
من ج اي وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه اي كذب العام
الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ج ب الا ترى
انه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق

هذا انما يجري لو كان صدق نقيض العام ملزوما لصدق نقيض كل واحد من افراده وليس الامر كذلك [illegible] [illegible] منه

هذا الترديد انما يتم لو كفى في صدق موضوع القضية وجود موضوعها في الذهن وليس كذلك [illegible] لا [illegible] حققناه في الكتب المنطقية [illegible] ذكره شارح المطالع في شرحه للمطالع منه حفظه

ليس المراد انه يلزم من كذب الكلي ههنا ليس ملزوما لكذب شيء من الجزئيات المندرجة فيه [illegible] انه لا يلزم من كذبه كذب بعضها [illegible] الا انه يجوز ان [illegible] الفرق [illegible] بين صدق الايجاب والسلب معا فانه بينهما فرقا كذلك منه حفظه

الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فنعلم بالقوة انه ماخذ كم ربد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك نشا من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات اى في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى تعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل وهذا ايضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لانه ما تقدم من اهمال الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت الاولى مقام الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من اخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا ليتوجه الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال من وجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل بل هو اى المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه مخصص اى ذلك الوجه المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك وجرت عادة الاوائل ان يمثلوا على ذلك بالآبق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه ابقا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا اى وهو الجواب

وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه مخصص بما علمناه انما يجري في القضايا والتصديقات اى لا يمشي في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب حينئذ معلوم التصور مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا العالم اما هو ممكن لم نطلب الا حكما مخصصا بهذه التصورات فحيث واما الثاني فتوجه اولا ايراد الشك فهو متصور او لا فان لم يتصور لم يتوجه الا كونه مشعورا به واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب التصور وثانيا انه لا ينفع ان يقال انه معلوم من وجه مجهول من اخر لانا نقول ان احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل للمسبوق فان ذلك ليس بشيء لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذا لو لم يعرف الوجه المعلوم كما يتخلف بعض الذات التي علم تخصصها بصفة فان الذات والصفة لو كانا معلومين او مجهولين استحال الطلب لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا لا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا شك في مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر ولوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يمشي في الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ولكون الشك يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب لا يمشي في التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله انا من سمع اسم الشيء فحيث وطلب مفهومه فقبل ان [illegible] وضع بازاء معنى

لذا لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه موجود كذا من قصد الشيء بما يجزم
ولم يشاهده فقد شك في بعض الصفات وان صح له شارح فاذا
سمع ان له وجود طير يقال له ققنس وهو طائر متولد وله قصة مشهورة
ولم يشاهده وطلب خصوصه وهو العلم الاجمالي مع وجه فيه كالطير المشكل
الممكن الاطلاع بوقوفه بحيث يعلم انه الصفات له وكذا الشارح هي
المطلوب وانه ذلك المطلوب الا انه يحصل بمجرده بعض من التوارد من انحاء ال
اثر الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم ان مبنى هذا الكلام
على انه العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يكفي الا بالتواتر وهو
في حيز المنع قاعدة لا يجوز ان يكون للشيء كالانسان مثلا مقومات
مختلفة حقيقة على سبيل البدل مثل ان يكون حيوانيته مع الناطقية مقومة
لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقة كالصاهلية اخرى اذ تختلف
الماهية بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقة
انسانية ومع الصاهلية فرسية مع انها شيء واحد بالفرض وهو محال نعم
في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد الماهية دونه مع كونه جزءا منها واما مقوم
الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه خارجا عنه كمخلوقية الانسان
وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله ولكن يجوز ان يكون للشيء
مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا
قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل
ولا يتصور ان يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل اذ تختلف
الماهية بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز البدل في مقوم
فليبين اولا انه ليس مقوما للماهية لاستحالة تجويز البدل في مقوماتها كما
عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لتقوم حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب
والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شيء منها

بمقوم له ولهذا لا يوجد في حده شيء منها بل المقوم المشترك بينها وهو الجسم ولهذا
يؤخذ في حده ويقال الخاتم جسم من شانه كيت وكيت ويحاط حيث لا يكون
العلة اي المقومة لوجود الشيء كالهيولى المعينة ما يعم المأخوذات على مختلفة
كالصورة الهوائية والمائية مثلا لتقوم وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى
عند خروج الماء هواء فيستقل الآخر بالتقوم وهي الصورة من حيث هي الصورة
بالعلية اي لوجودها دونها اي دون المأخوذات على اذ علة وجود
الهيولى المعينة الصورة من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها لا المأخوذات
على لانفكاك الهيولى عنها ولا ينتفي دعوى التعدد اي في مقوم الوجود
على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا اعلم انه يجوز ان يكون للشيء مقومات
مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان وحدوثه وتحيزه الى غير ذلك لكنها ليست
على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما يعده كذلك
كالانتقال من الطفولة الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن انه يقال فيها
ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان المعين
هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معين لامكان وجوده دونه
وكونه كذلك امر بالاشتباه حتى لا يكون ما يدعى فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه
قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك
الشيء في جزئي واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك
الشيء في جزئي واحد كمن حكم ان كل ج بالضرورة فوجد جيما واحدا ليس ب
ينتقض به القاعدة لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجملية ليس بالوجوب
وان تغير فرد وعدمه شركة الكلي في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه يمتنع
ان يكون كل ج ب فوجد جيما هو ب ينتقض قاعدته لدلالته على ان حمل الباء
على الطبيعة الجملية ليس بالامتناع وان لا امكن انصاف فرد من افرادها بالباء
ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اي العام لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم

اي لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من ج بب ولا عدم اتصاف فرد منه به
او امكان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده
فيجوز وجوده وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي آخر مثل الكتابة
على الجسم كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اي من ج يوجب وجزئيا آخر ليس
ب فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجنسية الكلية الكتابة والا لما اتصف
من اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لما تعرى جزئي واحد منها وذلك
كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها له اتصاف فرد بها كزيد
وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت
في زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل
ومن ادعى اثبات شيء كلي على كلي آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب
والامتناع وهما يخالفانه في ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت
الشيء في شخص واحد ولا الحكم بالامتناع بنفي الشيء عن شخص واحد اللهم
الا ان يبين ان الثبوت او النفي لنفس الطبيعة في ذلك الواحد كالحيوانية لزيد
الثابتة له لطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك
كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب والنفي عنه دالا على الامتناع
والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس في نفسها كما سنذكره وهو اللونية
يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي اي تلك الطبيعة غير السواد او
فصلا لها اي لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون جنس
الطبيعة النوعية او فصلها جواز تخصيصه بفصل احدهما قال او تخصيصا بفصل
احدهما وتقدير الكلام يمكن على جنسها في الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما
كعارضيته او تفرقته كاللونية فانها طبيعة ممكنة ان يكون سوادا او بياضا اي
لا مانع لها في الذهن عن تخصيصها باحدهما وفي الاعيان لا يتصور اللونية مستقلة
في الاعيان فيمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها كما سنذكره وهو ظاهر وعلى

فيمكن على كلي اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصص الجنس بفصول
انواعه على سبيل البدل وامتناع تخصص شيء من انواعه بغير فصله والنوع
وان شارك الجنس في امكان تخصصه بكل ما يتخصص به اشخاصه لكن يباينه
في امكان تخصص كل من اشخاصه بغير ما يتشخص به اعني سائر ما يتشخص به
غيره اللهم الا لمانع خارجي واليه الاشارة بقوله والطبيعة النوعية
كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها اي من المتخصصات
كالمقدار والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اي سائر ما يتخصص
اشخاصها على كل واحد ايضا اي بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد
والبياض والطول والقصر الى غير ذلك من الاعراض وان امتنع اي بعض
الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنج والسواد على الروم فانما
يكون لامر خارج اي لا يكون الا منه لاستحالة ان يكون لذاته والا لاطرد
فاعرفه واعتذر انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اي
هذا العلم الذي هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو
المنطق واكثر ما في المغالطات ليتدرب الباحث بها فان الباحث يجد الغلط
في حجج طوائف الناس وفوقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع
الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو الحق اي من اجزاء المنطق ولهذا
نحن ايضا اطنبنا الكلام فيها ولما كان السلب وجوديا من وجه ما اذ له
ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن وحكم عقلي اي حاصل فيه
وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب فحسب اي
دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق في النسبة التصديقية
الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم
وجودي اي له وجود في الذهن وان كان قاطعا للايجاب آخر ثم فاوجد
الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضروري والوجوب مغنيا عن ذكر السلب

الممتنع والامكان ايجابه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه فيه سواء
اي في الذهن وكانت التركيبات الممكنة اي القضايا من حيث كونها
محصورة ومخصوصة موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة
اي منحصرة لكثرتها الاجرام فاقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه اعراج
وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه الموجب دون السالب المغلط
على ما قال لا البحث في جهة المباراة والمباهات فيطول الكتاب بتركيب
الاعتبارات التي لا تجري بطائل كما هو مذكور في كتب المتأخرين ولما كان
في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة
اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب
مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق
العام في المختلط اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد
اي لا ينتج ولا يصدق الا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب
لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية
بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة ضرورة بجهة ما اي من الجهات
على ما هو مشهور معروف فيعرض لها اي لتلك الضرورة او الجهة نوع
فلا فائدة في المطلق اي العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق
الا حيث يصدق هي والممكن العام اعم منه اي من المطلق العام واشمل
واطلاقا لتناوله ما وقع وما لم يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فانه
المطلق العام يتعين وقتا ما والا لا يكون مطلقا عاما وهو يشعر
بضرورة ما في المختلط اي في الكلية كما مر آنفا دون الممكن العام لانه لا يتعين
وقوعه وقتا ما لان الامكان لا ينافي الخلود ايجابا وسلبا ولا يشعر بضرورة ما في
المختلط لصدقه على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا عاما واجهة
عامة فلنكتف بالامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلط لشموله لجميع الفعليات

هذا الاقتصار المذكور انما يكفي ههنا لو كان حكم احد المتلازمين حكم الآخر وليس الامر كذلك كيف لا واحد المتلازمين قد يكون علة لحكم مثلا ولا يكون الآخر علة له فلا يكون حكم كلية احدهما حكم كلية الآخر فان لازم الوجوب قد يكون ممكنا عاما لا ينتج ما ينتجه ملزومه والصادق قد يكون احدهما كليا ودون الآخر كما اذا قد يكون ب لب وقد يكون موجبا ولا يكون ملزومهما سلبهما من نقح

قوله ولما كان في العلوم الى قوله ولما لم يطلب ج اصح بما بان وجه الاكتفاء بالامكان العام عن الاطلاق العام في مقام الآخر فلا يحتاج الاقتصار المذكور وما احسن سره ن م حفظه

لا يلزم من استغنا صدقها في غير من الموجهات الاخر وانما يكون كذلك لو وجب ان يكون صدق موجبة كلية منها مستلزما مع واحدة منها فقط وليس يجب ذلك اذ ما تثبت لا مطلقا جاز ان يكون ثبوته لبعض منها ضروريا ذاتيا ولبعض منها ضروريا وصفيا او وقتيا او غيرهما ولم يصح شيء واحد منها في جميع ذلك لا يكون في الاقتصار المذكور تعليلا الا مشيرا الى ما يكون عن وما لغوات المقصود تدبر تفهم ن م حفظه

لقائل ان يقول كما ان الضروريات مغنية عن الاطلاق كذلك الاطلاق العام مغني عنها فلا فائدة فيها بل فيه زيادة هو بيان ما يجب من الضروريات التي لا يجب فيها الاطلاق العام ن م حفظه

لقائل ان يمنع من اللغاية ويقول ان هذا انما يجوز كذلك لو صح تبديل الامكان العام اي معنى يحتاج فيه الى استعمال الاطلاق العام وليس الامر كذلك على ما ترشد تحرير القياسات المبني عليها اكثر المطالب سيما مطالب هذا الكتاب على ما اورده المصنف والشارح ن م حفظه

وما

ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا في معرض نقض
كما اشار اليه من قبل حذفنا وفي اكثر النسخ حققنا ذكر البعضيات المهملة اي غير
المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب
احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجود واحد والصادر منه الاول
لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا ينخرق ونحو ذلك
فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات المعينة التي هي
كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي
لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لا تمنع
نفس تصورها الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج
عن نفسها وذلك لا يمنع كليتها وما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب
العلمية الى رد السياق اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعدما عرف
ضابطه في موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب اي جعلها
اجزاء المحمولات وتعميم البعضيات اي جعلها محيطات في جميع
المواضع بعدما عرف الضابط في موضع واحد وهو واضح واعراض
المتأخرين عنه وفي كثير من النسخ يبينون العكس اي المستوي بالافتراض
لكما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية والجزئية وبالخلف اي
وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس مبني على الافتراض كما سيأتي
ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا
شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة والا لصح اي لكان
بعض ب ج فنفرضه اي ذلك البعض من ب شيئا معينا ونفرضه د فدا
ج بالفعل والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه يذكر بعد هذا
ما يدل عليه ولكن هو د فد هو ب وهو ج فهذا هو الذي يدل على انه من
ذلك البعض من ب موصوف بج بالفعل فشيء مما يوصف بج يوصف بب

قوله ولما لم يطلب الى قوله وما ليس ج بيان وجه الاقتصار على الكليات وما في حكمها منه حفظه

اقول لقائل ان يقول ان اراد بالبعضيات المعينة ما يذكر فيه لفظ البعض على ما يدل عليه ارادة في مسائل العلوم لم يصح قوله انها كالكليات اذ صدق قولنا بعض الحيوان انسان ليس بمنزلة قولنا كل بعض من الحيوان انسان بالنسبة الى الحيوانية اراد به ما يعبر عنه بعضهم اخراجا لجميع عنه ما كلا الآخر بالنسبة الى و على ما يذكر فيه الاشخاص المحصورة في الشرح فهو في اخذ حكمها في الكلية والجزئية حكم ما هو منه فلا اعتبار لحكمها مغنيا عنها باعتبار الآخر ن م حفظه

لقائل ان يمنع كلية ذلك اذ بعض المطالب كما يعلم بالعكس ليس كذلك كما كتب فتدبر ن م حفظه

قوله وما ليس وفي لا يقال انه في رد السلوب الى الايجاب في تعميم الجزئيات ورد الثاني والثالث الى الاول فاجاب بمنعه قياسا على [illegible]

[illegible]

وقد قيل لا شيء من ج ب بالفرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية
يثبتون عكسهما بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب
وجب ان يصدق بعض ب ج لانا نفرض الذات التي هي ج وب بالفعل
د فد ج و ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يثبتونهما بالخلف
وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شيء من ب ج دائما والعكس الى
لا شيء من ج ب دائما وقد كان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان
قيل لا نسلم انعكاس لا شيء من ب ج دائما الى لا شيء من ج ب دائما اي لا نسلم
من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شيء من ج ب دائما لصدق بعض ج ب
بالاطلاق فيفرض ذلك شيئا معينا وليكن د فد ج د ب فبعض ب ج بالاطلاق
وكان لا شيء من ب ج دائما هذا خلف وهو المراد من قوله فيثبت اي الخلف
في نسخة والخلف يبين تارة اخرى على الافتراض فان الخلف فيهما ابتناؤه
على عكس السالبة وفي السالبة لا بد من الافتراض على ما ذكرناه والافتراض نعني
هو الشكل الثالث وهو الذي الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما كان هو
بعينه اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجيمية والبائية مثلا كالدالية ويقولون
كل د ج وكل د ب فبعض ج ب فالحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض
بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل
الثالث بعينه فتنبه وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يثبتون الشكل الثاني
برده الى الاول بالعكس اي بعكس الموجبتين فيدور البيان ويلزم منه تبيين
الشيء وهو الشكل الثالث بما يتبين به وهو عكس الموجبتين ثم الخلف
في العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف من القياسات المركبة ومن لم يعرف
القياسات واستنتاجها انى يعرف سلامة الخلف عن معرفة صحة قياسيته
فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى التطويل في تبيين الخلف ولست
المراد ان الاثبات يتضح بالخلف ويعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياس

اقتراني واستثنائي ولم يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه وتبيين
به صحة العكوس التي ذكروها ولكن عن التطويل في مثل هذه الاشياء استغناء
اي بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة
الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه
الى اثبات المطلوب اولا ويتالف مما يناسبه ويكون مقدماته
مسلمة او ما في حكمها ولا يكون المطلوب فيه موضوعا اولا وان الخلف
يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط
فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب
فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب
بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو واذا وضع ذلك وظن انه المطلوب
ولا ينافي ذلك صدق المطلوب ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين
المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير مبين ان هذا
هو العكس لا غير فانه من ادعى انه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فانه
ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج والا كل ب ج فيفرض الموصوف
بالجيمية الثابتة ذلك على ما عرف فيلزم ان يكون شيء من الجيم ب وقد جعلنا
بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال فصح العكس فهذا البيان لا يدل على
انه هو العكس وانما صح هذا وانه لم يبق عكسا لكونه لازما اخص لو ادعى
صح ثبتا بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف والكون انما
يتبين دونه صحة العكس كما بينا اي في هذا الكتاب فلا يكون له اي بيان
العكس فيه من الخلف ما ترى وكذا ابيانا للشكلين دون الحاجة الى العكس
والخلف اي لا يكون بيانا ايضا وليس المدعى انه نقول ان الخلف
المورد في العكس ليس بقياس فانه من صنف القياس والخلف عرف انه
قياس الا انه العكس خلفه مبني على قياس استثنائي واقتراني شرطي ايضا

لانقرانه حملي بان مطلوبنا فيه اي في العكس متوقف ايضا وهو قولنا كلما
كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ ومن صورته
اي صورة الخلف العكسي ان يقول ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء
من ب ج فيصح بعض ب ج فالجملة الاولى وهي ان صح لا شيء من ج ب
ولم يصح لا شيء من ب ج هو المقدم والتالي هو قولنا فيصح بعض ب ج
ونقرنه بالمقدمة الاولى فينتج انه ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج
فيصح بعض ج ب وكان القياس اقترانيا من متصلتين فنحذف الحد الاوسط
وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرف
وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شيء من ج ب فلا يجتمع صحة لا شيء من ج ب
مع عدم صحة لا شيء من ب ج لكن الاول صحيح فينتج عدم صحة التالي فيصح وهو
المطلوب والمقدمة الثانية وهي قولنا كلما صح بعض ب ج فيصح بعض
ج ب وان كانت مركبة من قضيتين حمليتين كلية لكن عموم الشرطيات
ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف في موضعه واذا كان
اي حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف في العكس مذكورا غير
تام الصورة اي في حال كونه غير تام الصورة اما لانه لا يفيد تعيين
العكس واما لانه يبتني على الاعتراض على القياس فيستلزم القياس الحجج كالخلف
العكس لا يتم كونها حجة الا بها اي بالقياسات على ما عرفت وهو باطل
بل الصواب انه يقال الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها الا الى التنبيه واخطار
بالبال والضوابط العقلية لجامعة جزئيات الكثيرة المحوجة الى التكلفات واعتبارا
ولنختم الفصل الثالث في بعض المغلوطات في حكمة اشراقية اي
مغلوطات في حكمة اشراقية وهي مغلوطات بين احرف اشراقية وبين بعض
احرف المشائين على ما قال في صدر هذه المقالة والنظر في بعض القواعد
اي للمشائين ليعرف فيها الحق ويعلم منه المغالطات الواقعة في حججهم وبيانهم

قوله فاخذه اي هذا التالي وتجعله مقدمة مع مقدمة اخرى وكلما يصح بعض ب ح فيصح بعض ح ب

مهمه

تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض

في تلك القواعد ولذلك قال ويجري ايضا اي النظر في تلك القواعد مجرى
الاستدلال لبعض المغالطات ولنقدم على ذلك مقدمة نصطلح فيها على بعض
الاشياء ليكون توطئة الى المقصود مقدمة هي وفي نسخة هو كل وجه فانه
كل ضمير بسيط بين مذكر ومؤنث نحو تذكيره تارة وتأنيثه اخرى كقولهم
الكلمة هي لفظ كذا او هو لفظ كذا انه كل شيء اي ممكن لا يخرج عنه الواجب
لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا
ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذا وبالجملة كل ممكن بل الممكنات
الموجودة خارج الذهن لا فيه ولذلك قال له وجود في خارج
الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون حالا في غيره او لا
مجامعا لما ينسب اليه بلفظ في شايعا بالكلية اي بحيث لا يكون له
سمك لم يجامع ما نسب اليه بلفظ في كالبياض في العاج فانه بكليته شايع
فيه ليس له سمك لم يجامع العاج بخلاف الماء في الكوز ونحوه وفي نسخة
وفي اكثر النسخ بر سمته البتة وهو العرض والهيئة او العرض هو ما كان حالا في غيره
اي موجود خارجي يحل في غيره شايعا بالكلية وليس على ما ظن انه حال
في غيره اي يجامع ما نسب اليه بلفظ في هو الجسمين تناوله مثل الماء في الكوز
والمتمكن في البيت والمتحصص او المكان او الزمان ونحو ذلك الكل
الى غيره وذلك لاجتماع كل منها مع ما نسب اليه بلفظ في بقوله شايعا بالكلية يخرج
هذه المذكورات ونبهنا على ما لا يخفى لان قولنا كذا موجود في كذا
لمعان مختلفة لا يجمعها جامع معنوي الا النسبة وليست النسبة مفهوم في
نعم نوعا ونحوه يدل على نسبة ما فليس نفس النسبة والاضافة مراده
بلفظ في والنسبة الزمانية تغاير النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك
فانه يعني كون البياض في العاج غير معنى كون الماء في الكوز وكذا غيره من الكل
ولا تتوهم انه الاشتمال بجمع الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه

ولا الظرفية لا تخل فيها ايضا فان الظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية المحل الموجود
واذا كانت لفظا في مختلف المعاني فما ذكر بعد اسم الشيوع وغيره لا يجوز
ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى المعاني
بقرينة لفظية او معنوية ولا يكون هناك قرينة معنوية لعدم العام المعنوي
جنسا كان او غيره فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا قرينة معنوية كما في قولنا
عين جارية لتمييز عن الباصرة قال في المطارحات فالمذكور من شيوع
الموجود في المحل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة للفظ في ويجري مجرى الاسم
والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع مسامحة وليس
حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية وتسميته جوهرا فان قيل يلزم من
تفسيره العرض ان يكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع
بالكلية وهو حلول السريان عرضا مع كونها جوهرا ومن تفسيره الجوهر ان يكون
النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس حلول النقطة في الخط
ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان فيصدق على كل منها
انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس
مركبا عنده من الهيولى والصورة وبان النقط والخط والسطح عنده
امور عدمية والكلام في الموجودات الخارجية قوله يحتاج في تعريف
الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه كما قيده المشاؤون بانه قالوا العرض
يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري
كاللونية في السواد والجوهرية في الانسان والاول خرج بقوله شايعا
فيه بالكلية فان الجزء اي المقداري لا يشيع في الكل وهو واضح
وانما لم يقيده بالمقداري لدلالة قوله واما اللونية الى آخره
عليه على ما يظهر بالتأمل والثاني يجعل مورد التقسيم الموجود الخارجي لان السواد
في الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية للبصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية

اي اراد انه لا حاجة الى التقييد به على قاعدة
الشيخ مقتول كونه لا يرى تجزئة العرض لا ينحصر
في المقداري والذهني لخروج الصورة الجوهرية
عن العرض وهذا القيد لخروج الصورة الجوهرية عنه
اذ يصدق عليها انها حالة في غيره يعني
الهيولى حلول الشيوع واما لا الاكتفاء العرضية
كالجزء للهيولى لانها مقومة لوجودها لا لحقيقتها
كما هو مبين في كتبهم وانه اخوانه لا حاجة
اليه على قاعدة الاشراق لعدم صحة
لو اصدر عن الاكابر

واذا لم يكن اللونية والجوهرية جزئين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم
تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله
واما اللونية والجوهرية وامثالهما ليست باجزاء اي خارجية على قاعدة
الاشراق على ما سنذكره فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه وانما قيد
الاجزاء بالخارجية لما تقدم منه انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة
اذا كان لها جنس ذهني الى آخره فاذا حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم
هنا انها ليست باجزاء فيحتمل ان يكون المراد انها ليست باجزاء ولا باجزاء ذهنية
فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء خارجية كما قلنا مفهوم الجوهر
والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورها لا يمنع من وقوع الشركة
فيه ولهذا اعم الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة
على رأي المشائين والاربعة على رأيه واعلم ان الهيئة لما كانت
في المحل اي لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها الشائع هو فيه ففي
نفسها افتقار الى الشيوع فيه فبقي الافتقار الى الشيوع في المحل
فيه بحث
ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصور ان يقوم بنفسها
والا لما بقي الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى آخر فانها عند
النقل تستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى الآخر الا بحركة مستقيمة
بالقيام فيها والجهات اي والجهات الست لان كل متحرك فانه
اي جهة غيرها منه الى اخرى ولزوم الست منه لا يخفى على الفطن والوجود
لاستحالة حركة العدم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه فيلزمها اي
فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة
اي متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهي اي الهيئة
جسم لا هيئة هذا خلف لتباينهما على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح
ان يكون مقصودا بالاشارة اي الحسية بخوانه هنا او هناك وامثال

ذلك وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها
بالاشارة الحسية بل العقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق
ما والهيئة ليس فيها شيء من ذلك اي من الابعاد الثلثة فهما متباينان
لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر فان قيل لا نسلم
انها لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم
في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بانه الموجود في الثاني ان كانت
غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كان عينها فهو مبني على اعادة
المعدوم بعينه وهو محال لانه اذا اتحد النوع والمحل في حالة محل فلا فارق
الا الزمان واذا كان الزمان يمنع العود فما يخصص به كذلك ايضا
فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون الزمان
وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت لاتصفت بالحركة لجواز
ان يكون الانتقال دفعيا آنيا قيل ان الفطرة السليمة تشهد لان مفارقتها
عن الاول غير آن حلولها في الثاني واذا لم يجز ان لا يكون بينهما زمان
لاستحالة تتالي الآنات فيكون بينهما زمان فينتقل الهيئة فيه بالحركة وهو
ما ذكرناه ويمكن ان يجعل الجواب دليلا برأسه على استحالة الانتقال
ونظمه ان يقال انها لو انتقلت للزم قيامها بنفسها زمانا ما لكنها لا تستقل
بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يشير الى الصور النوعية والجسمية على
ما اثبتها المشاؤون للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا يشير الى
استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثم واعلم
ان الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا
في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته
كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه
والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض

حكم العقل حينئذ بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بالجسم طبيعي فهو محسوس
من جهة اعراضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا اخفي
الجسم عن اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولو توقع
تحت الحواس عرفه بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية
وفي اكثر النسخ يوجد بدل قوله والهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان
والاجسام لما اشاركت في الجسمية وفارقت في السواد والبياض
فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان اي ما به الاشتراك
وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في الاعيان
ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما
والى الممتنع كما عرفت من قبل ولاعتباره على ما عرفت لم تقيد الشيء بالموجود
في الاعيان لانه ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا
فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه
اذ ليس الترجح بنفسه ولا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن
على الآخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او
ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي
يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية
والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل
الاربع من الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب
بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الاخير والصورة وقد
يكون بعض هذه تاما او لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات
ولاشتراك الاربع مع الشرط في ما ذكرنا يسمى الجميع شرائط ولم
يطلق العلة الا على التامة ولهذا لم يقيد العلة عن قوله فيترجح وجوده
بحضور علته بالتامة وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره

وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا
لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر
لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم
مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لانه نسبة وجود الممكن اليه مع وجود علته
التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت
العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة واذا
لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب
علته اولا ثم يوجد ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان
وكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم فهو في حالتي
وجوده وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان لذاته ولهذا يصدق
عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن
الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي
بالذات منهما هو المنافي للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود
الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن لا يتصور وجوده الا
في الزمان المستقبل لان الوجود لما كان يخرجه الى الوجوب فيخرج
بذلك عن الامكان او اخرجه العدم الى الامتناع اي بعين ما ذكر في الوجود
فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم وهما عين الوجوب والامتناع
لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك
ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا وما توقف على غيره
فعند عدم ذلك الغير لا يوجد والا لما توقف عليه فله مدخل في وجوده
اي فلذلك الغير مدخل في وجود ما توقف عليه وما لغيره مدخل في وجوده
ممكن في نفسه فممكن اي ما توقف على غيره في نفسه ولغيره بالعلة اي التي
يترجح وجود الممكن بحضورها وهي التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود

لا يلزم من قطع النظر عن غيره كونه غير واجب وممتنع في نفس الامر لانه يراد بالوجوب والامتناع الحكم باحدهما ... في نفس الامر لا يخلو عن وجوب او امتناع ل منه حفظه

هذا القول في قوله والا كانت العلة غير تامة ... الدليل ... المستدل ... ل منه حفظه

هذا المفهوم ... ل منه حفظه

... العلة التامة ... ما يجب بوجوده وجود شيء آخر ... ل منه حفظه

آخر بتة دون تصور تأخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها
اي في العلة التامة الشرائط وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع
كالاسطوانة المانعة عن هوي السقف مثلا انه لم يزل سبق الوجود
اي وجود الممكن وهو الهوي ههنا بالنسبة الى ما يفرض علة اي للهوي
وهي الطبيعة المحركة الى السفل ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت
نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه اي الى ما يفرض علة امكانية
لم يترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا
وليس هو اي اعتبار الامر العدمي كزوال المانع في العلية مصيرا الى
ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول
العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه
حاصلا دون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلي
لا زماني لما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان
اي العلة والمعلول في الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك
قال قد يكونان لان كما في المجردات وكيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول
عن وجود العلة التامة زمانيين كانا او لا ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس
زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فيقول كسر فانكسر دون العكس
لاستحالة ان يقال انكسر فكسر ومن المتقدم ما هو زماني كتقدم الاب
على الابن وهذا التقدم اي الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان
اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا كان للزمان زمان وبالعرض
في الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكاني كتقدم الامام على المأموم
بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدأ
ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتأخر في شيء واحد باعتبارين وذلك
كتقدم العلة على المعلول بالذات وتأخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء

بحث التقدم

... على العدم ... كذلك كان للعدم ... الا بهذا الاستتباع ... ل منه حفظه

لا يلزم من كون العلة والمعلول المجردين غير زمانيين ... بالمعية الزمانية ... بالتقدم الزماني او المعية ... للتقدم والتأخر الزمانيين ... ل منه حفظه

كون تقدم بعض اجزاء الزمان ... على بعض ... بالطبع والذات ... ل منه حفظه

قوله وبالعرض في الاشياء الزمانية عطف على قوله بالطبع ... بالنسبة الى اجزاء الزمان بالطبع ... وبالنسبة الى الاشياء الزمانية بالعرض ... منه حفظه

جواز اجتماع التقدم والتأخر في شيء واحد باعتبارين

من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة
بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل
او وضعي كما في الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشتري ان جعلنا المحدد
مبدا وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدا ويسميان المتقدم بالرتبة وعرف
المتقدم بالرتبة بانه يكون احد الشيئين بالنسبة الى مبدا محدود اقرب منه الآخر
وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل
بالطبع كما يعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فيتقدم جزء
منها مفروض هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من ا الى ب ما صح الحركة من ب الى
ج اذ كيف تتحرك مما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي
لا يزيد عليها في الاعتبار على ان الزمان وكذا الحركة شيء واحد لا اجزاء له في التحقيق
بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر او شرفي بحسب صفات
الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم
فجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد
على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا اى لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي
وهي العلة الصورية عليه لانه ليس لا زمانيا بالزمان لكون الشيء مع العلة
الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب
بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشيء وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم
الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما
قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه
ومن الصادر الاول ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع
ومشترك بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان
العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات
او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الثاني بالمجاز العرفي

تعريف التقدم بالرتبة

تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالطبع لا بالرتبة

لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان
المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلم فمعناه ان زمان
موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين
الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المؤخر ويرجع
الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب
الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى
التقدم الزماني او الرتبي الراجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل
البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا
بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان
التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل
بالحقيقة والمجاز كما بينا واذا عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات
وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان المتاخر كذلك
والامثلة بعين امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان وهو ظاهر
كالعلة مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات
فكمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون
احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كما
كالمأمومين في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يجوز
بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد
وههنا اى وفي هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب
تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة ترتيبا فانه ينبني عليه بعض ما
نحن بسبيله كما ينبني على غيره مما ذكره في المقدمة ولهذا قال اخر واعلم
ان كل سلسلة فيها ترتيب اى ترتيب كان اى سواء كان وضعيا كما في
الاجسام او طبعيا كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات

فهو بالنسبة الى القاصد المتحدر ولا نعني بهذا التقدم الآن زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة صح

المرتبة الموجودة معاً واحاد ما مجموعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول
خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع احاده
وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى الازل
اذ لا يجب النهاية في مثلهما ومعنى كون الشيء غير متناه انه اي قدر ومبلغ
اخذت منه وجدت قدراً آخر خارجاً عنه من غير حاجة الى العود في القدر
المتصل والمبلغ المنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل لهذين
البرهانين فيهما فان كل ما ليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل
مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث ذلك المجموع معدوم وكل افراده لا
ارتباط لبعضها ببعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض
بعدم الترتيب واذا ذاك فيستحيل الترتيب والمقابلة بين آحاد الجملتين
ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معاً فانه كل واحد
من السلسلة بينه وبين اي واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم
ان يكون اي غير المتناهي منحصراً بين حاصري الترتيب وهما الواحدان
الواقعان في الترتيب مفروضاً بينهما غير المتناهي وهو محال وذلك ظ
وان لم يكن فيها اي في السلسلة اثنان ليس بينهما لا متناهي فما من واحد وفي الكل
فما من احد اي من آحاد السلسلة الا بينه وبين اي واحد كان مما
في السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا هو الحكم
على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان بين كل واحد
وواحد دون الذراع فالكل دون الذراع فانه كاذب لتناول كل واحد
وواحد الآحاد على الترتيب واذ ذاك فلا يلزم ان يكون الكل دون
الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعاً واكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد
واي واحد دون الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل
واحد واي واحد الآحاد على الترتيب وانما يتناول ما بين اي واحد كان منه

واية جهة م

في الجسم الواحد م

فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما ليستا كذلك هف م

من الاعداد والحيثيات المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت
على اخواتها او لم تشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين آية جهة او بين اي
عدد واي عدد متناهياً كان الكل متناهياً وهذا في الاجسام ايضاً متوجه اي
وهذا البرهان يتوجه في الاجسام ايضاً اي في بيان تناهيها لانه الا تناهي اما
ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد فيفرض فيها اي في اجسام سلسلة
من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي في جسم واحد فانه لا
يتميز فيه الا بفرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا يسمى برهان الحيثيات او
اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهي فيها فيطرد فيها البرهان على الوجه الذي
قررناه في الاعداد اذا اقيمت الاجسام المختلفة او الحيثيات المفروضة في الجسم
الواحد مقام الاعداد وايضاً لك اي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة
يعني برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو انه يجوز
عدم قدر متناه من وسط السلسلة بأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة يتصل
احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمي السلسلة الغير المتناهيين وتحصل
سلسلة واحدة غير متناهية فاخذه تلك مرة اي تأخذ السلسلة مجردة عنها
هذا القدر مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى كأنهما سلسلتان
ويطبق احدهما على الاخرى في الوهم ان كان اللاتناهي في جسم او بعد واحد
وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك فعلى ما اشار اليه بقوله
ويجعل عدد كل واحد مقابل العدد الآخر في العقل ان كان من الاعداد اي تماميتها
تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفين فلا بد من التفاوت وليس في الوسط
لانا اوصلنا وسددنا الثلمة فيجب في الطرف فينقطع الناقص على طرف
والزائد يزيد عليه بالمتناهي وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي
بمتناه فهو متناه وبه اي وبرهان التطبيق يتبين تناهي الابعاد بأسرها
اي سواء كانت جسمانية او قائمة بأنفسها عند من يقول بها ونحو ذلك فالسلسلتان

سنا بها ان وقد ضبنا انهما لسنا كذلك بل اختلف محال والعلل والمعلولات
وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة ولا يخفى ما فيه من البراهين
من الضعف حكومة في نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود مطلقا
الماهيات زائد عليها في الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم الصابرين الى انه
يزيد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود بمعنى واحد ومفهوم واحد
على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا
مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق اى وكذا
يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث هي لا مقيدا كماهية فلان او بماهية
وحس عليها اطلاق الثلثة الباقية على كل من المذكورات وكل من الاربع
معنى معقول اعم من كل من المذكورات فيدعى ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ
ان هذه محمولات عقلية صرفة اى ولا وجود لها الا في الاذهان بمعنى انها
يكون جارية على الماهيات التى تحمل عليها في الاذهان لا في الاعيان لانها
لو لم يكن كذلك فاما ان يكون زائدة عليها في الاذهان والاعيان معا
او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثاني
باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى عام واحد
يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم ومنه
يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات
وان الماهية والشيئية والحقيقة والذات ليس شئ منها عبارة عن شئ من الماهيات
وانه اذا لم يكن الوجود عبارة عن الشئ من الماهيات وهو صادق عليها
فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول فلقوله واذا اخذ اى الوجود معنى
اعم من الجوهرية مثلا وزايدا عليها في الاعيان فاما ان يكون حاصلا من الجوهر
وقائما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود في الاعيان اما جوهر او عرض فان
كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته اى نسبة الوجود على تقدير كونه جوهرا

اليه اى الى الجوهر الذى وصف به والى غيره سواء تساوى نسبة الوجود
الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لو صف به العرض ولو وصف به العرض
لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهي الوجود جوهرا
بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وان كان في الجوهر فلا شك
انه يكون وفي اكثر النسخ فلا شك وانه يكون حاصلا له والحصول هو الوجود
فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود له وجود فللوجود وجود
وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا
واحدا واليه اشار بقوله فان اخذ كونه اى كون الوجود موجودا انه
عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان كما اخذتم فلا يكون الموجود اى
صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحدا ذ مفهومه في الاشيا
انه شئ له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا يطلق على الجميع الا
بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشيا
وهو انه شئ له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم تنور
اى في بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما فوجوده
ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود
وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد السواد
الذى كانه اخذناه معدوما كان وجوده غير حاصل ثم يحصل وجوده فحصول
الوجود وغيره اى غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود
الكلام الى وجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية
اجتماعها محال لما عرفت من استحالة فما ادى اليه وهو كون الوجود زائدا
على الماهية في الاعيان يكون محالا ويمكن ان يقال ان ما نقل بعرض معدوم موجودا
تنبيها على الحوادث توجد ولهذا وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث
في زمان الا ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشئ الا وان يوجد الفاعل ثم

وجوده اولا وهكذا صاعدا الى غير نهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل
فلن يحصل ابدا فلو زاد لما صدرت حادث والمقدم كالتالي باطل فالوجود غير زايد
في الاعيان وجه اخر اي في ان الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان وهو
وجه الزام وهو ان هولاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زايد
على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها
بعد تعقلها وكل امرين يعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران في الاعيان لا يتحدان
فيها فالوجود مغاير للماهية وزايد عليها في الاعيان وهم لو الزمهم بعين هذه
الحجة بان قالوا الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم كون
وجود الوجود زايدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود العنقا مثلا ونشك
هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقا ووجود
وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الاخر كما ذكرتم في اصل
الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود وجود الوجود فيتسلسل الى غير النهاية
مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زايد عليه لانه لا ذات
لوراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود
كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر وغيره من الاشيا به يتقدم ويتاخر قلنا كما دل
تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل
تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على الوجود
الاصلي والى ما ذكرنا اشار بقوله هو ان مخالفي هولاء اتباع المشائين
فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما في اصل الماهية عند
اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود اخر
زايد عليه كما كان للماهية زايدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة
نقض اجمالي ونظمه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع والتالي
باطل فالمقدم مثله وتبين بهذا اي بهذا البيان انه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود

كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤون فانا بعد ان تصورنا مفهومه
اي مفهوم ما عين ماهية الوجود قد نشك في انه هل له وجود اي الحصول
في الخارج ام لا وبعد هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين
المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك
عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره فيكون له
وجود زايد اي على الوجود الاول هو نفس الماهية ويتسلسل كما مر تقريره
غير مرة وهو محال وهو انما لزم من فرض ما هو عين ماهية الوجود ولما زيف الحجة
التي هي معتمد القائلين بان للوجود صورة في الاعيان زايدة على الماهية المتقدمة
بنقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اتبعه بما يدل على بطلان تلك
المقالة في نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب ثبوت ما ينافي
ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك
لم يقنع بحجتهم وقال وجه اخر اي دل على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان
الوجود للماهية اي وصفا للماهية وزايدا عليها في الاعيان على ما هو الفرض
فله نسبة اليها اي الى الماهية وللنسبة وجود اي حصول وثبوت
في الخارج على ما هو زعم المشائين ولوجود النسبة نسبة اليها اي الى النسبة
ويتسلسل اي وجودات النسبة الى غير النهاية وهو محال نشا من اخذ الوجود
زايدا على الماهية عينا فالوجود غير زايد عليها عينا بل ذهنا وجه اخر هو ان الوجود
اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات
ولا شيء من الجوهر كذلك فلا شيء من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا
بالاجماع المتنازعين فتعين ان يكون هيئة في الشيء اي عرضا فيه لان الممكن
الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا
فلا يخلو اخص لعرض ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة
باطلة فكذا كون الوجود زايدا واليه الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله

فليس في الوجود مثله

لا يلزم من فساد حجة مذهب ثبوت ما ينافي ذلك المذهب

فيوجد قبل محله والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض
كذلك هذا خلف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود
اذ على هذا التقدير يوجد اى المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد
بالوجود لا معه والا لزم ان يكون للماهية وجود اخر غير الذى كلامنا فيه وهو
محال ولا ان يحصل بعد محله وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية موجودة
قبل وجودها فيتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخر فيعود الكلام
الى وجود الوجود ويتسلسل الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما وايضا
اذا كان فى الاعيان زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعانى التى
يوصف بها الجوهر ولاستحالة وصف الشئ بما ليس قائما به فيكون كيفية عند
المشائين لانه هيئة ارلية الوجود بهيئة اى عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة
اى يوجد اجزاؤها معا بخلاف الزمان والحركة وان يفعل وان ينفعل لا يحتاج
فى تصورها الى اعتبار تجزؤ بخلاف الكم والاضافة الى امر خارج اى غيرها وعن
محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان كذلك فهو كيفية كما ذكروا
فى حد الكيفية اى من ماهيته كما ذكرنا وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على الوجود
من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخر الى اخر ما قررنا ثم لا يكون
الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه بين المتأخرين
بل الكيفية والعرضية اعم منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية
الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل فيفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه
اى فى وجوده المحتاج اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك
ان المحل موجود بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالاخر فيتقوم
كل واحد منهما بالاخر ودار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم

عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق ومن
احتج فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليها امر العلة
امر فهى على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان
ذلك الوجود حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكره القسم
لظهوره اخطأ فانه يفرض ماهية ثم ينضم اليها وجودا وهو خطأ لان
الوجود امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان ليفيده الفاعل بل الذى يفيده
الفاعل هو نفس الماهية على ما قال ولنخصص بفعل نفس الماهية العينية من الفاعل
لا وجودها كما زعمتم على ان الكلام الماهية عينا المفروض انه الذى
افاده الفاعل فى انه هل افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل
شيئا اخر هو الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا
اخر فهو كما كان على العدم وان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود
وجود كاخر الى غير النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود
الوجود قلت وكذلك الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذى امر
اعتبارى فان قيل الذى افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا
الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم
يفده شيئا بقى على العدم وان افاده امرا عاد اليه الكلام واعلم ان اتباع
المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية
وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء
الانسان ولا ذاته والا لما امكن تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زائدا
عليه فى الاعيان وهو المطلوب من هذا وانه امكن دفعه بانه لا يلزم من كون
الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاته ان يكون زائدا عليه فى الاعيان لجواز ان
يكون زائدا عليه فى الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه اخر لاشتمال
الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه وكذلك قال والعجب انهم نسبة

يعود الى نفس الوجود الزائد اى على الخ

الحيوانية الى الانسان ليس معناها الا كونها موجودة فيه اما في الذهن او في العين
فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية التي فيه
والثاني مايلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء وبيان التناقض
انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة
الحيوان الى الانسان لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما لان معنى هذه النسبة
كون الحيوان في الانسان مع ان كون الشيء في الشيء يقتضي وجودهما لاستحالة
كون المعدوم في المعدوم فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا
انه يمكن هذا خلف محال وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضا كون الحيوان في الانسان
وجودهما انه لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض
اتباع المشائين بنوا كل امرهم في الالهيات على الوجود لان موضوع
الالهي عندهم هو الوجود وكذا الواجب الذي لجميع الممكنة وجودا بها العرض
لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية
اضيفت الى الماهيات الخارجية كالنسب والروابط والذوات على ما قال
والوجود قد يقال على النسب الى الاشيا كنسبة الشيء الى الزمان والمكان التميز
هما اعتباران عقليان كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن
وفي العين وفي الزمان وفي المكان بلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد
ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشيء الى الامكنة
المذكورة في الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها
بالوجود لكن في قوله فلفظ الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد نظر لانهم
من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها
جامع معنوي لكن المساهلة في امثال هذه المواضع جائزة اذ المناقشة فيها لا تجري
بطائل في المهمات مع انه يمكن ان يفرق بين ما نعم وهو ما يحل في غيره وبين
المذكور هنا وهو الموجود في الشيء وانه لا يلزم من الاحتمال ثمة الاختلاف هنا فلنعد عنه

ويطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذه
المثال عبر عن اضافة نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود
اعني بيوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات
كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه اي حقيقته ونفسه
اي ذاته ففي قولنا وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء وذاته قد عبر عن اضافة
الحقيقة والذات اللذين من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية
بالوجود فتوجد اي في جميع مواضع الاستعمال لفظ الوجود على عرف
الاستقراء اعتبارات عقلية ويضاف الى الماهيات الخارجية وفي
اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم من
مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل عن اضافة الاعتبارات
العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي اخذ الاعتبارات العقلية واضافتها
الى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود بل ما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار
عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما يوجبه البرهان انه
امر كلي عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها
وجود في الذهن والعين كالبياض والى ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجود
العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على
زيد فان قولنا جزئي في الاعيان ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان
قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون الشيء جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية
زائدة على الشيء في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشيء موجودا في الاعيان
ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا
يلزم من كون الشيء جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشيء
في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون
للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل الى

الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة
الى الطرفين والوجود والامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها
من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرنا فقد بطل كل ما بنوا عليه
امرهم هذا انه اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة واذا
كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان
فهم يلزمون بيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز
تعريفه بشيء آخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي
المفهوم للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلاً عن ان يكون حقيقة شيء
فيه او جزءا وهم لا يقولون به والذي غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى يبرزوا
ما في ضميرهم ويثبتوه لتعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة هي تعقل
انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا لكانت
الوحدة شيئا واحدا من الاشياء لان التقدير انها شيء موجود واحد من
الموجودات ثابتة للموصوف بها فلها وحدة اذ الواحد ماله وحدة
وايضا اي في الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد وآحاد وكثيرة
كما يقال شيء واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة تعرضان
لطبيعة الوحدة كما تعرضان للشيء ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات
كثيرة كما يقال شيء واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة والآحاد
والآحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والآحاد بدل الوحدة والوحدات
لئلا يلزمهما ثم الماهية والوحدة اذا اخذتا شيئين فهما اثنان احدهما
الوحدة والآخر الماهية التي هي لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محال
منها انا اذا قلنا لها اثنان يكون الماهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام
متسلسلا الى غير النهاية ومنها انه يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع
صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى البسط بتقريره واذا كان

حال الوحدة كذا اي من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا يكون
الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات
وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد وقال
فالعدد ايضا امر عقلي لان العدد اذا كان من الآحاد اي الوحدات
والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم
بالنفس به يعرف القليل والكثير والزائد والناقص وجه آخر اي
في ان العدد امر اعتباري عقلي هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالاناسي
مثلا فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا
لكان كل شخص اربعة او في كل واحد شيء من الاربعة وليس اي ذلك الشيء
من الاربعة الذي في كل واحد الا الوحدة التي لا وجود لها الا في العقل
فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها
الا فيه او على هذا التقدير لكل وحدة محل خارج هو الشخص الذي قامت به وليس
لمجموعها او ليس في كل واحد الاربعة ولا شيء منها فليست على هذا التقدير
ايضا في غير العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل فظاهر انه اذا
اذا جمع واحد في الشرق الى آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية لانه المعتبر
والملاحظ للاثنينية والاربعة وغيرهما واذا رأى الانسان جماعة كثيرة
اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع
اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر فيما وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ
منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن الاعداد موقوفا على تعقل امور
خارجية واعتبار كثرة مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية
حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله ويأخذ ايضا في الاعداد
مائة مئات وعشر عشرات ونحوهما وفي بعض النسخ ونحوها واعلم ان
الامكان للشيء مقدم على وجوده اي وجود ذلك الشيء وهو الممكن

في العقل لانه وجوده الممكن متعلق بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما
امكن لوجدانه وكل ما تعلق بشيء يجب تأخره عنه فوجود الممكن متأخر عن امكانه
بل امكانه سابق على وجوده واليه اشار بقوله فان الممكنات يكون
ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم يصير ممكنة والامكان بمفهوم واحد
يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات
بالماهية والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها
ثم هو اي الامكان عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه
ويوصف به الماهية وهو ظاهر ولانه وصف الشيء قائم به لاستحالة
وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا
في الحلول من ان يكون شائعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما قام مستقلا بالابعاد
لا يتداخل ويتعذر الشيوع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه
والا امتنع وصف الماهية به وليس هو واجب الوجود اذ لو وجب وجوده
بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس
الماهية ولا هو واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل للماهية فلا يزيد على
ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا
فيكون اي الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار الموجود الخارجي
في الواجب والممكن فاليس هو واجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه
اي امكان الامكان يعقل قبل وجوده اي قبل وجود الامكان
فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو
اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان
سابق على وجود الامكانه والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك
الشيء لامتناع تقدم الشيء على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان
امكانه اي امكانه امكان الامكان الى غير النهاية فيفضي الى السلسلة

الممتنع باجتماع احاد مترتبة فالامكان وكذا قسيماه امور معقولة
تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست
بموجودات في الخارج وان كانت زائدة في العقل من اسناد المتصور
الى الوجود الخارجي وليست بموجودات في الخارج وان كانت زائدة
في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اي غير زائد في الاعيان
على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة الوجود
ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه على ما قوله
الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما تتصف بها
فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير
وامكان بالذات فله وجوب وامكان ووجوب امكانه وامكانه
وجوبه مترتبة الى غير النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن
مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتب
والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو
اي لا يكون وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون نفسه
وانما كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره
وللوجوب وجود اي عند الخصم فيكون للوجوب وجوب ولوجوبه وجود
آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لا يوجد وهكذا يلزم سلسلة
اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب
على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي
ممتنعة كما سبق وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم
ان النوع اما بسيط او مركب لان النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن
من ذاتيات متغايرة فيه فانه كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بان كان

لا يراد انه يحصل من هذه الاسناد ... لا يحتاج الى شيء من الموجبات ... ذاته والا لزم ... في الخارج ... وانه يحصل فيه ... بعد ذلك ... الامكان في نفس ... ذاته ...

النوع اما بسيط او مركب

جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه فهو النوع المركب الخارجي
كالنبات الذي شارك الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما
في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم
مع زوال النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات
جعل جسما آخر فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة في الخارج بل كان جعل جزء من
الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي وان مركبا ذهنيا
من الذاتيات عند المشائين ومن العرضيات عنده لقوله بعد هذا
وصورة السواد في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط عقلا وما في الذهن
لا يجب ان يطابق لما في العين الا اذا حكما على الامور الخارجية بامور
خارجية وليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية كان
الجزئية نحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة وليسا بصورتين لذاته
ولا لصفة من صفاته بل هما صفتاه اللتان لا توجدان في غير الذهن وكذا
حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها ولهذا
يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك
كالسواد الذي شارك البياض في اللونية وامتاز عنه بقابضية البصر فان جعله
لونا في الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء
اللون دون السواد وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا
اللون وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون
هذا السواد بل كان لونا آخر غير السواد او سوادا آخر غير هذا لاستحالة ان
ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل آخر او لا يقترن به فصل اصلا
ان يعرى بتجرده عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا فجعل لونا
يقال جعلا بجعل واحد شيئا واحدا في الخارج فالانواع المركبة تتميز اجناسها
عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم تغاير وجود

سوادا كما لا يقال جعل سوادا فجعل
صح

ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف البسيطة فان وجودات
اجناسها لا يغاير وجوداتها ولا وجودات فصولها وان تغايرت
في العقل وتركيب فيه فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرير التصور في العموم
والخصوص لتشابه البياض والسواد في اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق
ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام ومن حيث انه
قابض البصر وهو خاص فاذا كرر التصور ان وقيد العام بالخاص لزم التركيب
في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض
وليس في ذاتيهما ما يطابق شيئا من الآخر في الحس اصلا بل في العقل
والى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد
اي لونية هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست نوعية وشيئا آخر
وهو قابضية البصر مثلا وفي بعض النسخ ليست شيئا آخر اي غير السواد
في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا اي وجودهما واحد والا
فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر جاز لحوق اي خصوصية
اتفقت بها اي باللونية اذ ليس واحدة من الخصوصيات بعينه كقابضية
البصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها
كتفريق البصر في البياض المضاد وغيره من الحمرة ونحوها المخالف وهو المراد
من قوله اذ يخالفها واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود
اللونية مع ان له وجودا غير وجود الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران
الخصوصيات بها اي باللونية بان تبقى اللونية مع زوال السواد
بخصوصه وتقترن بها البياض كاستبقائنا للهيولى مع زوال صورة
عنها كالهوائية ولحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله
فذاتيات الانواع البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج لا جعلين فيها
ولا وجودين فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليست له ذاتيات

متغايرة في الاعيان وان تغايرت في المفهوم العقلي وتركبت ذهنا كما قلنا
ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا تزيد في الخارج على انواعها كالسواد
والبياض وغيرها قوله وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل
فهي هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه بالكلية
فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان تكون
وفي بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج
الحال الى المحل لذاتها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وحينئذ لا يتميز
السواد لونا ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل او في محله اي في
محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي لا عرض واحد
والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد
قائم بالجسم فاللون نفس السواد في الاعيان وزائد عليه في الاذهان
والاضافات ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان
فان الاخوة ان كانت بشكل في شخص اي عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا
فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة
انما تكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها وهو شخص زيد لما ذكرنا
من كونها لا يتحقق الا بين شخصين واحدى الاضافتين غير الاخرى
لتغاير المتضايفين واستلزامها تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها
او ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت موجودة
ذات واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف يكونان
هي اي كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين
ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة الاصلية
من الاضافة التي لها الى المحل يعود هذا الكلام وهو انها موجود
من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اي الاضافات

على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة
في الخارج فالحق هذه اي الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية والوجوب
والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية
والعدميات اي الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون
لتعرف مراده من العدميات ايضا امر عقلي اذ ليست عدما محضا
لتقيدها واضافتها الى الملكات ولا لها صورة في الاعيان فان السكون اذا
كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه وفي بعض النسخ فيه الحركة
اي فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق في الاعيان ولكنه في الذهن
معقول والامكان اي المأخوذ في تعريف الامر العدمي ايضا عقلي فيلزم
ان يكون الاعدام المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية ليحصل لها
امور كذلك واستحال حصول موجود خارج عن اعتبارات ذهنية
واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية ولا على المجردات
العقلية ايضا بل جعل الشيء جسما هو بعينه جعله جوهرا وكذا جعله عقلا
او نفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية
الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه اي الجوهر
بانه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي لا صورة له في الخارج
ذهابا لانه كلي ذو آب اي فيهما فرع يرجع ان الجوهرية امر آخر موجود
يعني وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم
ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الآخر يصعب عليه شرحه وبيانه
على المنازع وليس هذا اول تأزوره كثرت من الاسلام فان من عادتهم
انهم يجعلوا الحقائق الكثيرة مالزمهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر ما بخبره
وغيره ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في
موضوع فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية

العدم المقابل للملكة امر عقلي

الجوهرية ليست امرا زائدا على الجسمية

مطلب

الاضافات اعتبارات عقلية

بجوهرية من كونها جوهرية اخرى زايدة عليها فيتسلسل اي الجوهريات المترتبة
موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزايدة في الاعيان
ما دون الصفات اي التي توصف بها الموصوفات كلها ينقسم
الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل كالسواد والبياض والحركة
وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن
وجود فالكون في الذهن لها بمنزلة كون غيرها في الاعيان مثل الامكان
والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد المجتمع
من الوحدات واعدام الملكات واذا كان لشيء وجود في خارج
الذهن فينبغي ان يكون ما في الذهن منه اي من ذلك الموجود الخارجي يطابقه
ليصح انه منه واما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج الذهن وجود
حتى يطابقه الذهني والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية لانها
كلية والكلي لا يوجد في الخارج لما عرفت ان كل موجود فله وحدة شخصية
وهوية معينة يمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من
حملها على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه
ليس كل ما يحمل على الشيء يجب ان يحصل مطابقه الصورة العينية والسواد جسم
لان له صورة في خارج الذهن والاسودية اعتبار عقلي لانها لما كانت
عبارة عن شيء ما قام به السواد لم يدخل فيه اي في ذلك الشيء الجسمية
والجوهرية بل لو كان السواد يتقوم وفي اكثر النسخ يقوم بغير الجسم لقيل عليه
انه اسود فاذا كان شيء ما له مدخل في الاسودية وهو امر اعتباري
عقلي وكل ما كان لامر عقلي مدخل في مفهومه كان كذلك فلا يكون اي الاسودية
الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له وجود في الاعيان واما الصفات
العقلية وهي التي لا وجود لها الا في الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق
منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم وفي بعض النسخ كقولنا جسم هو ممكن

تقسيم الصفات الى عينية او ذهنية ٥

المحمولات من حيث انها محمولات ذهنية ٥

لو صح ذلك لما صح وجوده في الذهن اذ له فيه ايضا وحدة وتشخص وهوية معينة يمنع الشركة ن من حفظ

فالممكنة

فالممكنة والامكان كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما بخارجي
بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولا عقليا فالسواد وهو المشتق منه
عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق
او اضافة نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر ليس بعرض
لحمله عليه حمل هو هو لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه عينيا فلهذا تعرض
لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك امتنع حمل السواد مطلقا واذا قلنا انه ممتنع
في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس
ان له امتناعا حاصلا في الاعيان بل هو امر عقلي نضيفه الى ما في الذهن تارة
والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن او في العين وكذا نحوه اي وكذا
نحو الامتناع او الامكان من الصفات العقلية التي اشتق منها كالموجود
والمظلم والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه
عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي
والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل
الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته له كما اذا حمل على الرومي لوجود
البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في
الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق فيه الحاقه
بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثل وحمل الساكن عليه لان
السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن
عليه والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه
لا يعم الاعتبارات العقلية فاعرفه فانه به ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام
المتاخرين بل المتقدمين وهم مثل هذه الاشياء وهي الاعتبارات العقلية
الغلط نشا من اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان ولغفلة
المتاخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه تتفطن بكل

لا صح ان الجوهر هو

مطلب منه ليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع

والكذب الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك فليس الصدق م

مغالطهم وليس لنا تبع فيها ونعوافيه واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة
من قبيل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزاء للماهيات
العينية يعني الحقايق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود
له في الاعيان جزءا لما هو في الاعيان وليس اذا كان الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية
المحمولة على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه في العقل بانية ماهية
اتفقت كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا يصدق الا
اذا الحق بما يصلح له لخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما
صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق
والكذب في الامور الاعتبارية وان مفهوميهما فيها غير مفهوميهما في غيرها
على ما حققناه واليه الاشارة بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية
لما يصلح له لخصوصه او بل لنا ان نلحقها في العقل لما يصلح له لخصوصه فيصدق
حينئذ وكذا الوجود وساير الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه من انها
ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له
او بغيره لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشأت منه
شبهة كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتأخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا

فصل قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح
فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على ان لونية
السواد ليست لونية وشيئا آخر في الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية
ونقول ان عرضية السواد ليس عرضية وشيئا آخر الى آخره وعلل بعضهم
اي بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان
قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة
تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهر بهذا وهو انه خارج عن حقيقة
الجواهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته

مطلب العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض

فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته فان هذا انما يمكن في الاعراض
لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ومن
شك في عرضية شيء فقد شك في جوهريته فقد سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا
مع الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان الانسان
اذا شك في عرضية شيء فقد شك في جوهريته وكون السواد كيفية ايضا
عرضي له وهو اعتبار عقلي لما سبق من ان لونية السواد ليست كيفية وشيئا
آخر الى آخر البرهان ومما يقال ان بيان ان اللون ذاتي للسواد وهو انه
يعقل اللون ثم يعقل السواد ونحكم بل نقابل ان نقول يعقل اولا ان هذا سواد
ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج العرضية
عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك
في عرضيته انما هو قول جدلي فان اجراءهم اياه في الاعراض لا مع جريانه
في الجواهر جدل محض وعهدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض
ما سبق اي من البرهان كما اشرنا حكومة اخرى وهي ان المشائين اوجبوا
ان لا يعرف شيء من الاشياء فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال
اوجبوا اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة اي عندهم
والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا يدل على حقيقة ما عرف به والنفس و
المفارقات اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن
الاطلاع عليها مهما كنا في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال لها انها
فصول فليست بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد
شكل عرفوه بانه لون يجمع البصر عرضي اي السواد غير داخل في حقيقة
لما عرفت من ان السواد ليس لونية وشيئا آخر هو جمع البصر واللونية عرضية
حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان فالاجسام
والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك وكان الوجود

اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية له غير الاعيان
هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات الحدية
ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية
فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز لانه يلزم
منه انه لا يعرف شيء في الوجود لاستلزم عود الكلام الى الخصوصيات
الدور او التسلسل واستلزم كل منهما انه لا يعرف في الوجود شيء بالعقود
السلبية تابا والوجود يشهد بخلافه والحق ان السواد شيء واحد بسيط
وقد عقل وليس له جزء مجهول ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو اذ
اول اجزاء بسيطة لا يعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد كما عرفت
ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري مدرك
بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني
ايضا كما انه بسيط خارجي وليس مركبا ذهنيا اي من الذاتيات ليمكن
تعريفه بالاجزاء الذهنية كالسواد والبياض بل الالوان والاصوات
والاشكال والطعوم والروائح وسائر المحسوسات البسيطة واليه
يقول فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية لا يمكن ان تعرف تفصيلا
فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها الحقايق المركبة
من الحقايق البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد وان تعرف
المجموع بالاجتماع في موضع ما فمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات
بذاتياتها كمعرفة الابيض انه جسم كثيف ملون بالبياض وهي
معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي التي تكون بالاحوال والافعال
والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله او لباسه وصنعته ومعرفة
الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك وهو المراد من قوله
بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة كتصور الحقايق البسيطة متفرقة

يعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما وفي نسخة في موضوع ما واعلم ان المقولات
التي حررها وفي بعض النسخ جردها وفي بعضها جزؤها اي قسمها الى العشر
وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة وان
يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من حيث معقوليتها ومحموليتها لما عرفت
من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات محمولات كلية
فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي بعض المقولات المشتق منها البسيط الذي منه اخذ المحمول
لخصوصه ايضا صفة عقلية كالمضاف فان الاب والاخ مع انهما اعتباران
عقليان لكونهما محمولين كليين فالابوة والاخوة اللتان اشتقا منهما ايضا عقليان
بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا او اعتبارا عقليا لكن السواد عيني
ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد لخصوصها كما سبق فان البسيط الذي
اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل اي وكالكل ما يدخل فيه الاضافة
ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع فانها ايضا صفة
عقلية لان الاضافة تعمها وهي كذلك ومنها اي ومن المقولات ما يكون
في نفسه صفة عينية اما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرائحة
مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا والكلام
في انفسهما صفتين محققتين في الاعيان ولو كان كون الشيء عرضا او كيفية ونحوها
ككونه اضافة وغيرها موجودا آخر لعاد الكلام اي الى ذلك الموجود في انه
موجود آخر متسلسلا على ما سبق من الوجه الممتنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير
النهاية موجودة معا وقد بانت استحالته حكومة اخرى في فصل خصومة بين
المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين
الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال
المشاؤون الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كما
هو عند الحس مثل الماء لبطلان تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال

لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشيء لا يقبل ضده
ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون
قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشيء لا يكون محلا لضده ولا لعدمه
بل القابل هو المحل كما ان قابل الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى
هو محل الملكة لا هي كالبصر وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال
لان الشيء لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة
السليمة واذا لا يقبلهما الاتصال ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة
يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام
هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما
وهو الهيولى ويثبت به للجسم انه لم ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة
الانفصال نفسه فقط بل وبواسطة القوة عليه ولهذا كانت الهيولى باقية
حال الانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال
ولا وحدة ولا تعدد وان لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء واذا كان
كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شيء مما هو قابل
لجميع الجسم بل القابل الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة واذا رجع
عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شيء مع متصل وليست شيئا قائما
بذاته ولا يعقل ماهية الجسم دونها فهي من مقوماته وكل ما له جزء فلا بد له من جزء
آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو جزء ثابت
قابل له المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريين وهو المطلوب
وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها
في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك مغاير لما به
الافتراق فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان جسما واحدا
كالشمعة مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين والاول يوجب ان يزيد مقدار

الجسم

الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره من غير
انفصال شيء منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير
المختلفة وباقية في الاحوال غير مفتقرة الى ما يحلها منها فكانت المقادير
اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال
لا يقبل الانفصال فهو ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما
اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض
والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله
الانفصال لا يعقل الا بين شيئين ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك
فان عبر بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل
للانفصال لكونه غير قابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل
في حقيقة الجسم فانه يقول فما قولك فيمن يجعل ان الجسم مجرد المقدار الذي
يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القائل انها اي الامتدادات الثلثة
اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اي مع بقاء حقيقة
الشمعة والزائل غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي
اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذي يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم
المقدار لانه جوهر وهذا عرض قائم به ليس الا دعوى مجردة عن البرهان
وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق
ففيها امر ثابت وامر متغير فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدل
اشكالها فانه ينقص من العرض بازاء ما يزداد من الطول وبالعكس فليس في
المجموع زيادة ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب المقادير
في الجهات لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف
المقدار الذي هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها
واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل المقدار اي المتغير الذي هو ابعاد المقادير

[illegible]

كنه

واحدها في بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض في المقدار الجوهري الذي
هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كونه الجوهر كذلك وفي النسخ بعرض بالرفع وفيه
نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الكم
القائم بذاته الذي لا يتغير عرضي للجسم اي خارج عن حقيقته او عرض
اي غير قائم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار
نفس الجسم يطلبها وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم
لا باحدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله
فانه ما يزداد في الطول يحدث المد ينتقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض
ينتقص من طوله فيتصل في المد بعض اجزائه كانت متفرقة ويتفرق بعض ما
كانت متصلة تحدبا به اي ذهاب المقدار الذي هو الجسم في الجهات
المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم له غير متبدل بتبدل الاشكال
واما الذهاب في الجهات عرض متبدل في الجسم ليس الا نفس المقدار
اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند
تبدل اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال والامتدادات
الثلثة اي المتبدلة هي ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات
ولا يصح الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهري
ايضا فان عدم تبدله في جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهري في الجسم
المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره يلزم
ان يكون للقطر الصغير امتداد اخر اكبر منه يفضل عليه مع ثباته بهذا خلف
محال واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري ولا يستلزم
عرضيته فكذلك تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم
ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك كما علمت من ثباته وعدم زيادته ونقصانه
وانما المتغير جوانب الشمعة لا مقدار نفسها كما عرفته هكذا انه دقيق نفيس وحق

تغيره

الذي هو نفسها

ان المقدار الجوهري لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل
الاشكال بمعنى انه لا يتبدل في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد
الجوهري بعين ما ذكر فيه وقوله الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذ يعني
الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هو متصلين وان عنى
بالاتصال المقدار فيمتنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير بعينها
المانع يتصل تارة وينفصل اخرى وهي القابلة للامرين واستعمال الاتصال
بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك في اللفظ فيتوهم ان المراد منه
الاتصال الذي يبطل الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل
ان الاجسام شاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون اي
المقدار خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المطلق والجسم
الخاص بازاء المقدار المعين واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الجسمية
الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة بين
الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها في المقدار الذي
بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاص الذي هو
بازاء الجسم وما هو الا كمن يقول المقادير المخاصة في الصغر والكبر المختلفة
وشاركت في انها مقدار وافتراقها بالصغر والكبر ليس الا لشيء غير المقدار حتى
يزيد المقدار الصغير على الكبير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في
المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يكون ما
زاد به غير المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت
بنفس المقدارية ولهذا احدهما اتم والاخر انقص وهذا اي وهذا التفاوت
كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والحرارة الاشد والاضعف ... الاتم
بالنور الاشد والحرارة الاشد ... والقدرة ... الممانعة وغير ذلك اي مما تعالى
في معنى الاشدية كالصلابة ونحوها وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء ظلمة

المقدار

اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزا ولا اجزا مظلمة اي ولا لمخالطة اجزا مظلمة
فانه كلا منا فيما يحس من النور وما ينعكس على الاملس كالمرآة من نور بل اي بل شدة
النور تمامية وكمالية اي للنور في الماهية والمراد من تمامية الشيء حصول
ما يمكن له من الزيادة ومن كمالية حصول ما يمكن له من الفضايل فتى الطول ايضا كذا
اي هكذا كونه لمحال فانه اذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه
اتم في طولية ومقدارية والزيادة ايضا طولا وكذا مقدار ايضا لا انها
غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس الطول فان زيد
هذا اي العظم في الطول شدة في الطول السبابه ههنا اي في الطول بل
في المقدار يمكن الاشارة الى قدر التمامة والزايد اي والى قدر الزايد بخلاف
الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص
بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت
بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين
الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ذا تخصيص
بالبعض فكما يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم
او السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة في
الاصطلاح لكن ههنا نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يسلم هذا
شدة في الطول السبابه المذكور فمحصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار
المطلوع وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكما اشتركت الاجسام في المقدار
المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية اي المطلقة
وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة اي الجسميات المخصوصة
المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمها بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد
مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير انفصال شيء منه قولا ما استدل به عليهما وهو

المراد من التمامية والكمالية

الجسم المطلق هو المقدار المطلق

ابطال التخلخل

وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية
فقبوله للمقدار الصغير كقبوله الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم
صغيرا من غير انفصال شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو
نفس الجسم وهو المادة والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل
ونقصانه هو نقصانها وعلى هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام
شيء اليه او انفصال شيء منه لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكره
بل نسلمها بالمعنى المجازي اذ ليس اي التخلخل والتكاثف الا تبدد الاجزاء
المتفاوتة واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها اي بين الاجزاء وذلك
في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تحلل الجسم اللطيف منها اي انفصاله
منها وذلك في التكاثف بالمنتفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او تحلف
الاجزاء اذا تحلل لطيفها وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة ان منها
دلالتها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا مليت ماء واحكم صمامها ووضعت
في النار وسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب
دخول النار اذ ليس فيها مكان لتداخل الماء بالذي لم يبق الا ان يدخل في اضيق
موضع من شانها المرور بحيث يميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صوب قولهم
ان النار لا تداخلها وقال فذلك صحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان
بسبب زيادة مقدار ماء القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب ولما لم يكن في
التركيب منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المثبت من زيادة المقدار
بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا استدت مالت جوانبها اي جوانب الاجزاء
الى الافتراق ومانعها الجسم اي جسم القمقمة والميل ذو مدد لاشتداد
التسخن والمحال كما بين في الكتب ممتنع فميلها اي ميل الاجزاء الى الافتراق
وضرورة عدم الخلا مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيستد الميل الحاصل
بينهما بالتبدد فيشق القمقمة لا لحصول مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقي واما ما يقال

في بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فيكبت
على الماء فيدخل الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه يتخلخل
بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء
ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم تحقق الخلاء وهو محال ولهذا ذكر هذه الحجة
على التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء
اي المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف
غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بانه عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء بل خرج
دخول الماء لا لما ذكره بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتسخن بالمص وانفعاله عن برودة
الماء وهربه عنه الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها الماء لا للتكاثف
الهواء وعلى هذا لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب
على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه
وهو قوله ويبقى له منفذ ما لا يتعسر معه لخروج ريثما وكما يتأهب احيانا خروج
الهواء من كيزان ضيقة الرؤوس منغمسة في الماء بقبقبة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته
اياه في الموضع الضيق فينضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في
بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا
انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي
هو الطف من الدهن ولا يمكننا الحكم بان الماص لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ حتى
يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة على التخلخل ايضا كما لم يدل على
التكاثف ومثل هذه الاشياء وهي عدم خروج الهواء عند دخول الماء
وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما يأخذ يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكنهم
لمثل ذلك ان يثبتوا مذهبهم في مسألة القارورة لمشاهدتهم خروج الهواء بالمص
وعدم خروجه بالكب من القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول
الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع شيء عند

عدم مانع صحة وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لان اجزاء القربة تتباعد بالنفخ
فيدخلها الهواء وتتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء القارورة
اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك
فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ ولا
يدخلها الهواء لامتناع الاتساع او يمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء وتحقيق
انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شيء اليه
لزم منه تداخل الاجسام فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اي
قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة كله ملأ ولا يلزم
من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخر متباينة عنها من غير سبب
يوجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات
العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء اليه من خارج
ولم ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة
فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير
بعضها بحيث يساوي الزيادة قلنا النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان
التكاثف بالهيولى التي يبتني التكاثف عليها والنقصان بسبب انزعاج
الاجزاء لا يعادل الزيادة في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة السليمة
وفيه نظر تعذر ثم القمقمة الصياحة التي عليها اعتمادهم اي في اثبات التخلخل
الحقيقي اذا فرضت منثلمة ازيد المقدار فيها ام تنشق ام تنشق ثم تزيد المقدار
فان كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما علموه به واذ ذاك
فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار والشق
معا فان الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما زعموا
اعني ازدياد المقدار الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة
المقدار مع صحة القمقمة فيلزم التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة

اما اذا كان تقدمها عليه بالذات

المقدار على بعد باطن القمقمة مع بعد جرم القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة
المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان
وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه الاشارة بقوله وان قيل انه يتقدم
على الشق زيادة المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم
امكان التداخل اذ الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة
فيمكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون فيمكن امكان لا كون الشق
مع الزيادة هو امكان التداخل معها فيكون التداخل ممكنا بحالها وقيل انه
ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته
لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه
مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما ليسا ممكنين معها اي
مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة المقدار وعدمه
ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة لم يمكن
معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لا يتناول لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم
الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد
ممكن الكون في نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شيء لان المعلول ممكن
الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون
واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت لزم امكان التداخل مطلقا
وهو محال بل يقال هكذا يتقول في ميل الاجزاء اي في اجزاء القمقمة الى التفرق
اي الشق وهو انه ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك
فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل الاجزاء مما في القمقمة الى افتراقها وتفرق القمقمة ان كان
بعد تفرقها او معه فلا يكون تفرقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله لزم التخلخل
لتفرق اجزائها فيما في الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها في الوسط لان التخلخل
انما كان يلزم تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفرق بالزمان اما اذا كان بالذات

على ما قلنا فكلا ثم الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات بخلاف
زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها بالحركة
القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل للزيادة الموجبة للشق الا بعد زيادات
غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم
وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني
كذلك فحصول الاكبر في مادة الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة
حتى يفضل المقدار عليها في جميع الجوانب فيكون مقدار ما بلا مادة وهو محال
وان كان لانبساطها بالحركة لبطل بقاؤها المقدار الاكبر وهو لا يقع في آن
لا ينقسم بل في زمان ينقسم فلا بد وان يكون قبل الزيادة الموجبة للشق
زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم فاذن ليس
التخلخل الا بتفرق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا ما
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته انه كانت لها قوة اي دفعت
الاجزاء المائلة الى التفرق مانعها ان كانت للاجزاء قوة على دفعه وتحيز
هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات واسخنت وتخلخلت
اجزاؤها لانفخت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم
هو المقدار ومقادير العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وانه ليس للجسم وكذا
مادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاؤون وهذا
اي وكون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الرأي مما ذكره راي الاقدمين
والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين
وما يقال اي في بيان ان المقدار زائد على الجسمية لانفسها من هو
ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومتقدر فيكون اي الامتداد والمقدار
زائدا عليه لان الشيء لا يحمل على نفسه ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا
ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه

ما يقال ان المقدار زائد على الجسمية

الحقائق لا تثبت بالاطلاقات العرفية

بيت شعر لنا اي امر يقتضي به ميزة هذا الاطلاق الوزن لا يجوز لنا بيني الكلام عليه في اثبات زيادة المقدار على الجسمية وحاكم بيني الكلام في اثبات ان الوجود زائد اذ لا معنى للموجود في اللغة الا ما له الوجود ومع انه عليها الاطلاق فغير موافق لتحقيقات حكمية
ل من خط

لان هذه اطلاقات عرفية والحقايق اي حقايق الموجودات
والمسائل العلمية والحكمية لا تبتني على الاطلاقات اي العرفية كما انتفى
ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر
لما يجري فيها من التجوزات فربما يأخذ الانسان في ذهنه شيئا مع مقدار
فيقول الجسم شيء متقدر فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشيء الا نفس المقدار
لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه واذا اطلق في العرف
مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية وفي نسخة البعيدية مع البعد
شيء زائد عليه بل هو تجوز كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية والجسيمية
زائدة على الجسم ويجوز ان يقال ممتد جسيم بمعنى ان له امتدادا خاصا
في جهة متعينة فيرجع حاصله اي حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار
ذاهب في جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اي والى نحو ذلك
من التاويلات الصحيحة وقد عرفت ان الممتد بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح
لا اشكال فيه فهذه المغالطات اي هذه الاغلاط من كون الجسم
من الهيولى والصورة وما يتبعه من المفاسد او القياسات الفاسدة
المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد كما علم
من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط ومن بعض
التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كن فيها دون ظنهم اي من المشائين
ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير شيء زائد على المقدار
وذلك غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا اخر كلام الغلطة
ذلك اشارة الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فهذا عدم الا
الاستقامة في الاخير لما قلنا وفي الثاني لان الحقايق لا تبتنى على الاطلاقات
وفي الاول ان الاتصال بمعنى الامتداد يقبل الانفصال على ما سبق تقريرها
حكومة في ان هيولى العالم العنصري بل العالم الجسماني هو الجسم البسيط

مغالطات المشائين في اثبات الهيولى

ان الهيولى الجسماني هو الجسم البسيط

الذي

خلاصة كلام المشائين في اثبات الهيولى

يعني القول بكون الهيولى موجودة في الخارج يستلزم امرا محالا اذ صرح بما ذكره ان الهيولى جوهر قابل للصور الجسمية والنوعية وما يتبعها متحصل بها الجوهر الذي هو ماهيته لا يوجد في موضوع وبنفس كونها قابلة لا تحصل كانت لا يكون مركبة وذات الموجود هو نفس عدم ولا شيء في الخارج في مفهوم الموجود ل من خط

الذي هو المقدار القائم على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما ذهب اليه المتأخرون
وهو انها موجود يجب ان يقبل الصور والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور
لانه اذا حقق حاله لم يكن شيئا موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتباري
وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع وهو عدمي وليس له وراء ذلك تخصص لا
في الخارج ولا في العقل واليه الاشارة بقوله فاذا تبين لك من الفصل السابق
ان الجسم اي الطبيعي ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس في العالم شيء
هو موجود يجب ان يقبل المقادير والصور اي الجسمية والنوعية وهو الذي يسمونه
اي المشاؤون الهيولى اي الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد
جزئي الجسم والاخر الصورة الجسمية وليس في نفسه شيئا متخصصا عندهم
بل تخصصه بالصور اي الجسمية والنوعية الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة
هي فعل الفاعل في الهيولى وشبهوها بالكتابة التي هي فعل الكاتب في الكاغد الذي
هو كالهيولى فحاصله اي حاصل ما يسمونه الهيولى يرجع الى انه موجود وانه
وجوهريته سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي كما في المطارحات
واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة
الوجود لانكم قلتم انه ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب
الوجود وقولنا موجود امر ذهني كما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما
كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس
اي موجود في الخارج بل هو مجرد امر اعتباري لا حصول له في الوجود ولا صورة في الاعيان
ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسر المشاؤون من انها جوهر من شأنه ان يكون
بالقوة دون ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى
القاعدة التي قررناها اي من رأي الاقدمين في المقدار الذي هو الجسم بتمامه
اعتبار عقلي فاذا اضيف اي قيس ولذلك عداه بالى فان انتقال الصلة
للتضمين وقال بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه اي من الاعراض والانواع

اى والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه اى من الجسم ومنها اى من الهيئات
عليه ما فى اكثر النسخ المركبة اى الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة هى اى الانواع
هذه الهيئات ومن محلها وهو المقدار الذى هو الجسم لاستحالة الهيئات بدون
محل يقوم به وهو يجوز ان يتركب نوع طبيعى من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك
على ما قال فى التلويحات فالمقدار داخل فى الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت
جوهرى هو الهيولى وآخر عرض متجدد يتجدد به اعداد الاجسام مع بقاء الحقائق
النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن فى ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا
لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه ثمة بتركب الجسم وعرضية
المقدار ولا مناقضة فى الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان لكل
الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما سبق انه فى التلويحات مقدارين احدهما
هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير
الجوانب وهو عرض فى المقدار الذى هو جوهر ومجموعها هو الجسم على اصطلاح
التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار
البسيط الجوهرى الثابت وهو الذى بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها
اى لتلك الهيئات والانواع المركبة وقد يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى
الانواع المتحصلة منه هيولى لا غير اى وليس غير ما ذكرنا شيئا آخر هو الهيولى
بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب ذاته وهيولى
باعتبار غيره فالهيولى والجسم شئ واحد بالذات مختلف بالاعتبار اما
الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال
والانفصال والصور والهيئات واما الثانى فلان الجسم هو ثابت بالفعل
والهيولى بالقوة حكومة اخرى فى فصل خصومات بين الاوائل والاواخر
من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها
لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال وهؤلاء اى المشاؤن

في كل جسم مقداران ثابت ومتغير

حكومة اخرى

بنوا بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى البسيطة والصورة الجسمية
والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذى وضعوه موجودا وسموه هيولى
لا يتصور وجوده دون الصور ولا الصور دونه لما سنذكر ثم ربما حكموا
بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى لكونها علة ما لها وكثيرا ما يقولون
فى كون الصورة علة ما للهيولى اى وكثيرا ما يسوقون الكلام فى كونها علة لها على
عدم لهذا انسقال الصلة لتضمين وفى بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها
عنها اى خلو الهيولى عن الصورة وفى بعض النسخ وكثيرا ما يقولون فى كون
الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو الاصح والظاهر ان يقولون
مصحف عن يعولون وذلك اى ذلك الاستدلال ليس بمتين
اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقدم وجودها بها فانه يجوز ان يكون
للشئ لازم ولا يكون اى ذلك الشئ دونه اى دون ذلك اللازم لكونه من
العوارض اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم
ان يكون ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى هو موضوعه وملزومه
لان العرض اللازم للشئ معلوله لاحتياجه اليه لا علته والا كانت الزوايا علة
للمثلث مقومة لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متأخرة عنها
ثم منهم اى من المشائين من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون
الصورة لانها حينئذ اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها لما قال فى
المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعى مقدارا ونحن نعقل الجسم
المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها يعنى
على مذهب غيره واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اى عن
الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام
لذاتها لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا
فيستحيل عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها ينقسم وهذا خلف

مطلب عدم تجرد الهيولى عن الصورة

مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اي الانقسام
ويكون ذلك اي استحالة الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اي فرض
الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فان الشي قد يمتنع لانتفاء
شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية في السطح دون الخط
لكونه من شرائط حصولها ومن جملة حججهم اي على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة
ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان تحصل في جميع الامكنة
اي الاحياز او لا في مكان اي حيز وهما ظاهر البطلان لاستلزام الاول
كون الجسم الواحد في جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز لا في مكان فان
الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد وهذا انما يصح عند من يعرف
بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم كون الجسم غير ذي وضع
او حيز وضع بدون الصورة وهما محالان او في مكان مخصص ومخصص
اي للهيولى بمكان على التفصيل المشهور في الكتب وهو اما نفس المخصص
اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع
الاحياز لانه ما ليس له في نفسه وضع معين والا ظهر كذلك فنسبته الى جميع
الاوضاع والمظاهر المعينة على السواء حتى لو حصلت على صورة نوع
لا يمكن تخصصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير
مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء وينحدر على خط مستقيم على
زوايا قائمة لان الطبيعة انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم
فيتعين لمكانه الاول محل انحداره اما يعتضد باسباب اتفاقية كريح
عدلت به في انحداره عن الحيز المحاذي الى غيره على ان الكلام يعود الى
اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوي نسبتها الى جميع
الصور النوعية باو امر غيرها اما من الامور الدائمة وقد تبين من ايننا لا يؤثر
تاثيرا حادثا الا لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من

الحيز اعم من المكان
فيه نكتة توحيدية فافهم

الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور الارضية وهي انما تؤثر فيماله وضع
معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن
لما تاثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت
مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور
الطبيعية والفلكية بشي الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام
في موجب المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحياز
او لا في حيز وبطلان التالي يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران
الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما
ليس بعلة علة لان الدعوى ان الهيولى لا تجرد عن الصورة والدليل هو انها
لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله
وللقائل ان يقول لهم امتناعها في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد
وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة لا يمكن
عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة الشي وهو
حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير
لبس الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزلة او الهفوة
او الغلط وامثالها نشأت من اهمال الاعتبارات الملاحقة بالشي
لذاته ولغيره وللقائل ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى
المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة
لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن
الصورة الجسمية وهو المطلوب فانه قيل ان المطلوب بيان ان الهيولى
لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها
والحجة بعد تسليم ما فيها تدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما

دون بقاء صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية
دون البعض مع طبيعة الهيولوية واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في
الهيولى تكثر وانقسام دون الصورة والا لما اختص بعضها بحلول الصورة
فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره
ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة فاما
ان يكون منقسمة او غير منقسمة الى اخره قولهم في اثبات ان الهيولى
لا يمكن تجردها عن الصورة انها لو تجردت اما ان يكون واحدة او كثيرة
اذ لا خروج لموجود عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة
يستدعي ممتازا وذلك الصورة وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير
تجردها عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله
والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها اي يكون اقتضاؤها
لها لذاتها ولا يمكن عليه التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها
يتكثر بالصورة والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال
ويقرب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه
على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها وبهذا
قال فان لقائل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم
انقسامها اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء
شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى
من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة
لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة الانقسام لانتفاء شرط القسمة ولما
ولما اثبتنا ان ليس الجسم الا المقدار فنحن استغنينا عن البحث في الهيولى
لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤون
الا ان الغرض في ايراده هذه الحجج بيان ما فيها من السهو ثم اي بعد فراغ

المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا صورا اخرى اي غير الجسمية
ويسمى بالصور النوعية والطبيعية فقالوا اي في اثباتها الهيولى لا يكفيها
في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده
كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود
والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك
او ممكنا مع انه يقبل فك التشكل وتركه بسهولة كالماء والهواء
او يقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة
واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاء لذاته لانه لو لم تقتضيه
لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا او يكون امر غير ذاته والاول
باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان
ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان كان
مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا
فيكون الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر
يحصل ذلك وهو بين البطلان ولو كان احدها اقتضاء لذاته ما فارقه وحل
واستوى فيه جميع الاجسام وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور
الفلكية والعنصرية وغيرهما يقتضي هذه الاشيا وتخصص بها الجسم
اي المطلق ويكون هي المخصصات الاولى للجسم المطلق والمقومات
لحقائق الانواع ولوجود الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته
انواع الاجسام لانهما لا يوجدان الا مقارنين لما لا ماهيتهما والا لما
امكن تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية
النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق
والمنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر
وعدم ذلك عوارض للتخصص اي لبعض بعد تقوم الجسم بمخصصه لانها

استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بماهية الاستعداد قبل الكلام
يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل ونسبتي
للقبض واجيب بانه مقتضاها لكن الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيد المفيد من خارج واورد
ان قبول الانقسام والشكل وتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارج اولا ان الاحتياج
الى الصور النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات وهي نفس كيفيات طبايع محصلة
يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والسماء بمجرد استعداد
لاعراض بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد
شيئا هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب والبعيد
وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا
يستعد به لقبول نفس او ان نفس او صورة نوعية تتبعها الاستعدادات المذكورة
ويعطيها حرارة شديدة يستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا
استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر والمنع
منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول
بان هذه المخصصات اي الاولى التي زعمتم انها جواهر هي كيفيات
اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك
فهيئات اخرى فانه قال ان الاعراض اي الكيفيات والهيئات الاخر
لا يمكن حملها تقوم للجوهر ما ذكرناه يقوم الجوهر فلا يكون الاعراض المخصصات
الاولى اجيب بان كون هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة للجوهر اي الجسم
بان كونها مقومة له ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها فكون الشيء غير خال
عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم اي بعض اللوازم لان من فيه
للتبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها
ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا قيل انما كانت
اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقول في الصورة المتبدلة

مع بقاء الهيولى بعينها فان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار
والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورته بعينها بل عنها او عن بدلها
وكما لا يخلو الجسم عن صورته او عن بدلها فكذى لا يخلو عن شكل ومقدار
وبدلها وانه كان يتقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم
اي مقومات وجوده وكذا يكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة
فليس بصحيح شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان اشخاص النوع
اعترفتم بانها تتميز بالعوارض ثم لولا المخصصات ما وجدت الانواع وغيرها
كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوها
اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ثم لا تتصور فرض وجودها دون المخصصات
فانه كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر لاجل ان الجسم لا يتصور
دون مخصص فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر اي مخصص النوع جوهرا
اي لكونها اتم وجودا من الطبايع الجنسية وليس كذا لجواز ان يكون المخصص
اي مخصص الجسم المطلق وهي الصور النوعية بزعمهم عرضا وما حصل من ان
مخصصات الانواع تابعة لمخصص النوع وانه كان التخصص بها ونحوها
عن اسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان يقال في الصور
النوعية من انها تابعة لماهية الجسمية وانه كان بها تخصصها ولاحقة
بها او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودهما ودون ماهيتها
والعرض يجوز ان يكون اي قد يكون من شرائط تحقق الجوهر كما ان المخصصات
في الانواع اعراض لا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض
وما يقال ان الماهية النوعية في نفسها تامة ولو فرض نوع الانسان في
تشخصه ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من انحصار النوع في الشخص الا من خارج
فمثله في الجسمية وانه استدل على عدم تمامية الماهية الجسمية باحتياجها الى
المخصصات فالانسانية ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات والذي يقال الخ

الطبيعة النوعية يحصل ثم يتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية
كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم يتبعها العوارض كان حصولها
انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص وهو محال اذ لم يحصل الا متشخصة والمطلق لا
يقع في الاعيان اصلا وانه كان هذه العوارض ليست بشرائط التحقق
الطبيعة النوعية اي في الخارج وليس ما يشاركه هذا التشخص لازما
لحقيقة الانسانية فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت
اولا ثم تلحقها العوارض دون ميزا فهذه العوارض التي تخصص بها اشخاص
النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا اتفقت
في الكل فهي اذن من فاعل خارج واذا استغنت عنها الطبيعة النوعية
كان لنا فرض وجودها دونها اي هذه العوارض يعني دون هذه العوارض
وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما
لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط لتحققه في الخارج ثم ان جاز وجود
الانسانية مطلقة ثم يتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز اي لم لا يجوز
حصول الجسمية مطلقة ثم يتبعها المخصصات وكل ما يعتذرون به هناك
اي في الجسم المطلق مثله واقع في الانواع ثم الجسمانيات العقل انما يقتضي
الجسم تعقله لامكان نفسه على ما قالوا اي المشاؤون وامكانه
نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اي لانه موجود في موضوع و
مذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم
لانه عنده من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن
وكذا تعقل الامكان اي عرض بوجهين الاول قوله فانه تعقل الامكان
غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس
كذا فانه تقتضي الاول جوهر جسماني وتقتضي الثاني غير جسماني فاذا
كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زائدان على الماهية اي ماهية

العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفة لا يكونان نفسه لاستحالة
ان يكونا نفس شيء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركبه ولا ان يكون احدهما
نفسه دون الآخر للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه
والآخر خارجا عنه والا لزم التركب والترجيح من غير مرجح عرضيان له
عرضيان فيه فتعقل الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود
لما لم يدخل في حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان
والوجوب لانهما صفة الوجود عند نسبته الى الماهية فاذا لم يدخل
الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة تتبع الموصوف
ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعقلهما
لانه البعد عن الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذينك اي
التعقلين عقل جوهر مفارق وآخر جسماني فصح ان الاعراض
لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية او الاشتراط وليس مقوم الوجود
الا ماله مدخل ما في وجود الشيء ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن البشر
اي ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع
هو البدن وهو من شرائط حصول النفس فصح ان العرض له مدخل في
وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة التي تتخصص ويمتاز بعضها عن
بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيآت والملكات
فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض والتخصص بها شرط وجود الحقائق
النوعية والعجب انهم اي المشاؤون جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة
للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون عدم العرض
شرطا لوجود الجوهر وعلته فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وان كان
مقوم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤون
بان المستدعي للصورة الهوائية الحرارة وهي منه على حصولها مع عرضيتها

فمثل هذه الاغاليط لزم بعضه اى بعض منها من استعمال الالفاظ لمعان مختلفة كلفظة الصورة وغيرها اما لفظة الصورة فلانه عند المشائين يستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اى كل ما حل فى محل عرض عندهم سواء تقوم وجود المحل او لم يتقوم واما غيرها فكالهيولى فانها يستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشيا اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء الجسم وبعضه من الاستنكار عن القاعدة التى نسبه محجة تتقوم بها اليها والى ما استغنى عنها سواء كقولهم كل ما حل فى شئ وتقوم وجود محله كالصور فهو جوهر والا فهو عرض لانه بحجة ثبوت تقوم الصور انه كانت اللزوم واستحالة الخلو او التخصيص او غيرهما مما مر وسيجئ فهى ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استغنى عنها سواء ومنهم اى من المشائين من احتج اى على جوهرية مخصصات اجسام العناصر بان نحو المائية والنارية ونحوهما كالارضية والهوائية امور تتغير جواب ما هو فيكون صورا اى جواهر اى جواهر فان الاعراض لا تغير جواب ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر يغير الجواب فيكون جواهر وهو كلام غير متين لضعف المتقدمتين فان من الاعراض ما يغير الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسى تحصل فيه الاهيئة واعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال عنه انه ما هو بل يقال انه كرسى فان قيل انما لا يقال انه خشب لان المسئول عنه فى الثانى غير المسئول عنه فى الاول لانه فى الاول هو الخشب المجرد وفى الثانى هو الخشب المكيف بهيئة الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال فى الهيولى لاقتران عرض به كما فى الكرسى لا جوهر والا يلزم مثله محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيئات التى باعتبارها صارت وادا استل عن اشخاصه انها ما هى لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك اى كالاسطقسات والاركان بل بانها آدم وكذا البيت

المشار

المشار اليه او اسئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض مغيرة لجواب ما هو والحقائق الغير البسيطة انما هى بحسب التركيبات وهو انها من اى الاشياء ركبت سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة السريعة من الحركة والسرعة او مختلطة كالكرسى من الخشب والهيئة والاساتير وهو انه الاسم بازاء اى شئ وضع كما سبق شرحه والبسائط لا اجزاء لها حتى يتغير فيها جواب ما هو ببعض الاجزاء والانواع المركبة الفاسدة فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يتغير فيها جواب ما هو كالكرسى مثلا فانه خشب اجتمع فيه هيئات واعراض خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه مثلا ومن احتج اى من المشائين على جوهرية الصور ان هذه الصورة جزء الجوهر لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فانه جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسى يحمل عليه بجهة ما وهو باعتبار المادة انه جوهر والهيئات التى بها الكرسى جزء الكرسى ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذى هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فانه يعنى كونه جوهرا من جميع الوجوه يعنى كون جميع اجزائه جواهر انه كانه جزء المائى والهوائى من الذى سلم كونها جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالمائى جوهر مع اعراض ليس يعنى الجوهر ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا استلزامه التكرار ان حذف الخبر او الصورة واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصور كونها لا فى موضوع وكونها لا فى موضوع عدم استغنائها عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا فى موضوع هو عدم استغناء المحل عنها فيثبت بما ذكر

لفظة الصورة عند الاوائل بمعنى العرض ولفظة الهيولى بمعنى الجسم المطلق ٥

لانه زعم الكلية الكبرى وهى ليست كذلك لان جزء كل جوهر ليس بجوهر او الجوهر الذى جوهريته بجهة ما ... بعض الجهات ... لا يلزم ان يكون جزؤه جوهرا الا ترى ان الكرسى جوهر من جهة مادته فقط ... جميع الجهات ... جوهرا الا ... صدق احدهما يستلزم صدق الاخر لكن لا يوجد ... الجوهر ... لا فى ... ولا فى تركيبها
من خط ...

ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر والصورة لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة
نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في العناصر شي سوى
الجسمية والهيات لا غير واذا اندفعت الصورة التي اثبتوها وقالوا
انها غير محسوسة تبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف يعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لا يعني ان حرارة واحدة تشتد حتى تكون هي في حال
الشدة بعينها ما كانت قبلها او الزائدة بعينها لا يكون الناقصة ولا يعني
انضمام شي اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير به الحرارة اشد وان كان حرارة
اجتمع حرارتان في محل دون تميز وهو محال وان سلم عدم استحالته فلا يكون
احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة
باتحاد الاثنين فليس بشي لانهما ان بقيتا او انتفتا او احديهما فلا اتحاد وان سلم
فلا يكون الواحدة بعينها قد اشتدت بل يعني بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد
من المفارق هذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف
بين الشديد والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول
الى الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرض خارج
او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني
واليه الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرت في
نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل
بناء على ان المميز ان لم يكن عرضيا يكون ذاتيا فيكون فصلا اخطا لبطلانه
تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التميز بين الشيئين بالفصل او الخاصة
لجواز ان يكون بالذات حتى يتميز ابدا واتهما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت
لما بينا ان حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اي تغير باشخاصها
اي باشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس
بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا آخر فان جواب

ما هو لا يتغير فيها اي في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد
ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن التغير
في نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية
خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة
وعلى هذا فكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشي زايد على الحرارة
بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقصان
فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف
بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشي
مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف ان لم يكن بعرضي كان
بفصل فيكون الصغير والكبير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا انه
ما زاد احدهما على الآخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي حصول المقدار
ايضا ان اتفق كما في التضعيف فما زاد الا بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه
مقدارا وقدر آخر منه ليس بمقدار قال المشاؤون هذا القسم الثالث لا نتصور
وجوده لان ذات الشي ان كانت الزائدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة
نفس فانه لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان نوعين آخرين وكذا ان كان
ذات الشي الناقصة او المتوسطة وهذا في الذات الواحدة الشخصية
صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة
فلا يكون تلك الحرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه
وتلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان هذا الدخل منعقدا في القسم الثالث
اجاب عن الدخل المقدر بما قلنا واليه الاشارة بقوله والماهية العقلية
كالحرارة مثلا يعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة كالزائدة و
والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شي منها اذ لا يشترط النوع في حقيقته
بشي من الثلاثة في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما يختص بكل واحد فانه لا نسبة

ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر والانثى بل المعنى الذي يعم الكل والكمال والنقصان
المطلق وانه اخذ في الاذهان اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد و
والمقدار مثلا يكون بنفس السواد او المقدارية لا بالخارج وكيف يتاتى
ان يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها وبجب
تحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب ويسهل عليك
معرفة كلامه في هذا الباب والخطا ههنا انما كان باعتبار اخذهم الجزئي
وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو الماهية العقلية على ان من التغير
ما يؤدي الى تبدل الماهية اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي هو بحسب
الاشتداد والضعف يتادى الى واسطة تخالف الطرفين في الحقيقة كالحمرة
بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف
ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة
من اول الشروع فيه واخره واذا خرج عنهما عم السواد والبياض الشديد
والضعيف ووقع في نوع اخر كالحمرة وتوزر الكلام ان الماهية العقلية
انما يعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة لو لم يتبدل ماهية الاشخاص
بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل
الماهية فلا يعمها كما لا يعم البياض والسواد الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات
بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا ما
لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف
وهو المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي
وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لها وان ما بينوا به
عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية
واليه اشار بقوله وكلام المشائين من الاشد والاضعف مبني على التحكم
فانه عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره اما في العرف فلا يطلق

المجيء عند المعران لكل نوع حدين احدهما في جانب الاشتداد
والاخر في جانب الضعف فكل ما يوجد فيما بين هذين الحدين
يصدق عليه هذا النوع بذاته لان الطبيعة النوعية
ماخوذة لا بشرط شيء فيطلق على الشديد والضعيف
والكامل والناقص واما اذا تجاوز شيء من افراده
احد الحدين المذكورين فلا يصح اطلاق النوع عليه
حينئذ لعدم الطبيعة النوعية بسبب ذلك التجاوز ومن
ههنا يعرف وجه التمايز بالكمال والنقصان في حط ... [illegible]

جميع المقولات من الجوهر والعرض تقبل الاشتداد
والضعف عند اهل الاشراق بخلاف
المشائية فان الجوهر والكم وما يختص
من الكيف لا يقبل الشدة والضعف
عندهم ولهم ادلة على ذلك فتفحص المعتبر
بعضها والشيخ بعضها والحق
ان ادلتهم في هذا المطلب لا تصح
لا عموم لعدم التقضي وبجرح من ... [illegible]

الاشد على الجواهر وليست بشيء لان الحقائق لا تتغير على الاطلاقات العرفية
وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد
خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث
المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا
فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق
انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد
طولا من خط كذا ومفهوم الطول الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط
وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا
انفسهم في المعنى وانهم لم يصرحوا به في اللفظ لان المعنى الشدة موجود
في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط
الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض ههنا لقبول
الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله
وقد حدوا الحيوان والواو فيه للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان
اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه
بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على
التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية
الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه وضعف تحركه كالبعوضة
مثلا فنجد انه لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه
اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذاك ونحوها اي نحو
المائية من العناصر كالاشد نارية وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا
كله مبني على التجوزات العرفية فاذا منعوا وطولبوا بلمية وفي نسخة بعلة
دعاويهم وفي دعواهم سبتين ومن الكلام كما بين من نقض شبههم وحل
مغالطتهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا منعوا وطولبوا بلمية دعاويهم

رجعوا عن هذا الكلام ومنها ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف
لضعف دليلهم مثل انهما اما لا يقبلها لانهما انما يكونا بين الضدين كالسواد
والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص
انما يكونان في الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبي والعلي اتم
من الوجود الامكاني والمعلولي واشتد مع انهما ليسا بضدين لما يقابلهما
اذ لا يعاقب على موضوع الوجود الواجبي لانه ليس زائداً على ماهية
وموضوع الوجود العلي غير موضوع الوجود المعلولي مثل قولهم ان حد
الجوهرية والحيوانية يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطية
الخط الطويل مثلاً اشد من خطية القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه
والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف
لدل ايضا على ان الكيف لا يقبلها فانه كما ان الطول والقصر حد الخطية
فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياضية فيهما واحد
بحاله مع ان الكيف على عدم قبول الشدة والضعف باعتراف هذا
القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشدة انما
يطلق على زيادة في الماهية لها حد يقف عنده كالبياض والسواد
لا على زيادة في لا نهاية لغير حد لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى
حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات
ينتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وانه كان في الوجود
كذلك والطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكره لوجب
قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة
عليه كما في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به
كل واحد من العناصر من الهيئات اي من الاعراض على ما هو راي الاقدمين
وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها

ولما شاركت في الاشياء المتخصصة امور لا تحس ولا يعقل بخصوصها
كالصور الجنسية والنوعية في العناصر المحسوسة حينئذ تصير الحقائق بعد انحلالها
مجهولة لان اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال
والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة لا من جهة الادلة قاعدة
ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل قول القائل
وهم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى المسمى
بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والقائل
في ابراد العقل ان الوهم ربما انقطع لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره
او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق
الغرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة
مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية
واستلزامه تساويهما في المقدار فاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى
فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزايد ليس في
الناقص ما هو في مقابلته اذا قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك
الا ان يكون الناقص متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت
اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما بالضرورة لان تفاوت المقدار يجب
بتفاوت الاجزاء لكن مساواة المقدار للشيء لكله في خصوص المقدار محال
واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله محال والجواب ان لا نهاية
القسمة خاصة لا حجم كلها وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية
اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصة الجسم
وهي لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين
اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون

قاعدة في اثبات الجزء وجوابه

ليس في العناصر شيء غير ما يحس فيها الا الاعراض

اعدادها الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف
والوجود يكذبه الا ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والاكثر
فيها من المئات الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة
امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير متناه بالقوة بمعنى انا الى اى حد
انتهينا امكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة
بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوى في الاعداد المقتضى
لتساوى مقدارى الجزء والكل واليه الاشارة بقوله ولم يعلم هؤلاء ان
القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اى للقسمة اعداد
حاصلة اى بالفعل حتى يقال انه يساوى شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط
ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لاسيما اذا كان بالقوة فان الالوف في
العقل ممكنة بما دكانه الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل على مئات
اعدادها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مراتب ولا يحيل ذلك
اى التفاوت بالقلة والكثرة بكونها غير متناهيين واستحالة الجزء الذى لا يتجزى
في العقل والوهم للجسم ظاهرة فانه هذا الجزء ان كان في الجهات اى على ما يعلمه
ويعتقده القائلون به فما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى اى الجهة الاخرى
فينقسم اى وهما وعقلا ويستثنى نقيض التالى لمنافاته الانقسام لكونه جزءا
فرد النقيض المقدم وهو ان الجزء ليس بموجود في الجهات بل مطلقا لا تقدير الكلام
لو كان الجزء موجودا لكان في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم
فليس بموجود وهذا اقوى الوجوه الدالة على نفى الجوهر الفرد والدالة على بطلانه
مطلقا سواء تركب منه الجسم ام لا وسواء كان هو وامثاله متناهى العدد
في كل جسم متناهى المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلان
تركب الجسم منه لا غير ومنه ما ذكره الكتاب وهو الا تبان الاول قوله
وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين

تام فتصور ان يماس كل كليهما اذا يكون حينئذ لا يتجزى لانقسامه بهما
ولا منقسما اى ولا ان يماس منقسما على مماسة احدهما فانه على الملتقى
فلا بد من التقاء شئ من كل واحد اى من الطرفين والواسطة فالقسمة الثلثة
وهو واضح والثانى قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان حجب
اى الطرفين عن التماس وهو كون نهايتى جسمين بحيث لا يتخللهما شئ من الاشياء
لقى كل من الطرفين اى من الوسط غير ما يلقاه الآخر فانقسم اى الوسط
او لم يحجب اى الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين
مماسا للآخر كمماسته للوسط كان للوسط تداخل لهما اذ التداخل هو ان
يلاقى كل واحد من الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون
مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اى وجود الوسط وعدمه سواء
ولو انضم اليها رابع كان حكمه الاوسط كهذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة
على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم وهو محال
ومع كونه محالا في نفسه يناقض انهم من ان اجسام العالم يتألف منها دائما
الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى
فلا يتصور اى هذا الجزء لكل ما يكون في الجسم اى من المتصلات القارة
كالخط والسطح والجسم التعليمى لانقسامها بانقسامه حتى الحركة فانها واقعة
في المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك لبطلانها
في العقل فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم
بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار
الحركة لا من جهة المسافة التى يوجد اجزاؤها المتقدمة والمتأخرة بحسب الحركة
معا بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين هما لكلها لا يجتمعان فاذن لا حركة مؤلفة من
اجزاء لا يتجزى ولا زمان وتبين منه ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحاضر
لا يصح لانه يحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون

اجزائها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات متغايرة لها حدود وه
بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهي ان الحركة موجودة
والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبل فتعين الوجود في الحاضرة وهي ان لا
والالم يبق موجودة لانحصار قسميها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين واذا
لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور
فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اردت
بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان
اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا
وان اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق
موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل قاعدة في ابطال
الخلاء وهو اما لاشي محض او عدم صرف او موجود وهو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة قائمية قائم لا في مادة من شانه ان يملاه الجسم فالامتداد يعم الخطوط والسطح
والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمية يخرج السطح
فان المراد بالقائمية ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتي في السطح وان كان
يتاتي فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا في مادة يخرج
الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا مادة
وكونه من شانه ان يملاه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملاه
جسم اخر لان نفسه [illegible] فلا يملاه شي اخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى
جهة يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم وليس
وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شي من هذا القدر عن الجسم حتى
يوجد في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا هو
من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون به باصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون
في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق

بين مذهب من يقول انه امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل
البعدين ومذهب الذاهبين الى ان خلاء ان اصحاب هذا الراي يعرفون ان
بين طرفي الطاس مثلا بعدا يدخله بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم
يدخل في ذلك الاناء جسم اخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء
فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم اخر هو عندهم محال
واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا تحققا فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء
بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم
مع القائل بانه لا شي وراء العالم خلاء لا يتناهى لان معنى كلامه ان وراء العالم
لا شي ولا شي لا يكون له نهاية والحكيم يسلم انه ليس وراءه شي ولا مع من
يقول انه لا شي ولا يجوز خلو [illegible] عن الجسم لانه اذا لم يتصور قطر بين
شيئين لم يملاه الجسم من خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل
الى حيث هو جسم اخر ما كان فيه شي وهو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلو
لا يتصور فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا بانه
امتداد قايم بنفسه فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض
ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم
من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون جسما فانهم لم يسموه
جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ وعلى هذا
ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل انما في وجوب تناهي الابعاد حتى
انتفى وراء العالم امتداد غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم
تداخل بعدي الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة
اي الجسم مطلقا او بعض الاجسام وهو الخلاء بتغييرهم فتثبت هيولى كما تثبت
في الكواكب والافلاك وقبل الاتفاق على جسميته يجوز انه جوهر قابل للابعاد
مقصود بالاشارة كالخلاء بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض

الاجسام عن المادة ام لا لا في الخلا فبقي النزاع بين يقول انه شي و يجوز
خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان لزوم كون
ذلك البعد جسمًا على مذهب الاقدمين واضحًا اذ كل ذي ابعاد قايمة
قايم لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس
كل ذي جسم طبيعي عندهم قال واذا علمنا ان الجسم ليس فيه
ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو رأي المتاخرين
بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القايمة على ما هو رأي الاقدمين فلا يمكن
ان يكون ما بين الاجسام خاليًا اي بعد مفطور سواء اعتقد انه عدم
او امتداد كما قيل بلزوم كونه جسمًا اما على الاول فلقوله
اذ العدم الذي يفرض ما بين الاجسام له مقدار في جميع الاقطار فانه
ما يتسع لجسم ينفصل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض وعمق
وهو مقصود بالاشارة فيكون جسمًا لا عدمًا كما ظن واما على الثاني
فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود
الجسم مأخوذ في تعريف الخلا واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد
المذكور كان جسمًا كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير الجسم
الذي في الخلا لا للخلا نفسه قلت لبطلانه لان القطر الاخذ من اعلى
زاوية حايط الى اسفل الزاوية التي يقابلها من الحايط المقابل له الاخر
اللذين يتوسطهما ليس في ابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه
ولما ابطل كون البعد المفطور عدمًا اراد ان يبطل كونه امتدادًا
كما ذكر فقال ثم اذا حصل في الخلا اي المقدر بالامتداد جسم
فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلا بعدًا واحدًا ويتداخل
بحيث يلقي كل واحد كل الاخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما
من غير زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله

ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد ان يكون مجموعهما بعشرين
ذراعًا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون
مجموع الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ
اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له
اعتباران اعتبار المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة
التي هي المقدمة للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان البديهة حاكمة
ان المقدار الحاصل من مجموع المقدارين ازيد من المقدار الذي هو احدهما
كذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى البعض يحصل منه زيادة
في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل
ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدًا على الحقيقة حكومة ومن
الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند لوجه النقض ما قيل ان
النفس لا ينعدم اذ ليس فيها قوة ان ينعدم وفعل ان يبقى لانها موجودة
بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا يختص بالنفس بل هي دالة على ان
كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا ينعدم وتقريرها في النفس ان كل
موجود من شانه ان يبطل بسبب ما ففيه قبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة
ان يبطل وكل شيء يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب
بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلث
لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس جوهر احدي
الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشيء الواحد لا يكون
فعليته في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوتا
البقاء والفناء ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان
اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط
واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل كان

لا يذهب عليك ان ظاهر هذا الكلام مخالف لما ثبت في الشكل الرابع عشر من اولى الاصول من انه اذا اتصل خطان على نقطة بخلاف جنبتيه واحد تكامعه فاتمانس او مساويين لقائمتين كان الخطان معا على الاستقامة خطا واحدا واثبت ذلك بالبرهان فالجواز بل وجب ان يكون الخطان المتصلان على الوجه المذكور خطا واحدا بدون تشخصهما بل الزائل منهما هو التعدد لا غير زوال الكم لعبد مولوي حفظه

حكومة

الاولى يبطل والثانية قوة ان يبطل والثالثة قوة ان يبقى لواحد

لا يلزم من كون المفروض بين الشيئين مشغالا ان يكون موجودا فضلا عن ان يكون جسما اذ المفروض فيه يكون عين واقع في الواقع لمحرر حفظه

ذلك انما يكون كذلك لو لم يداخل ابعاد الجسم الواقع في الخلا وابعاد الخلا وليس فليس لمحرر حفظه

فيه نظر من وجهين احدهما دعوى البديهة في مقام المنع والاخر قياس المجرد على المادي لان من قال بالبعد المفطور يدعي تجرده عن المادة مولوي حفظه

محل الفنا وهو محل البقا بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم
في المحل الذي هو النفس [القوة] عند خروج الفنا من القوة الى الفعل فيكون
موجودة معدومة معا في حالة واحدة وهو محال واما المقارن [فلانه] لا قابل لها
لانه قوة بطلانه البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده وقوة
عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان
على الوجه المشهور المذكور في الكتب وتقريره على الوجه الذي ذكره
هو ان النفس لا ينعدم والا كان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل
وبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو
محال فاورد عليهم اي على المشائين والمورد منهم ايضا ان المفارقات
حكمتم بانها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن الا كون [نفسه]
اي ففي ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى وللعقول قوة
وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة
بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اجاب بعضهم
اي بعض المشائين بان معنى الامكان في المفارقات هو انها [متوقفة]
على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في
نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات اذ ليس
معنى الامكان فيها ما ذكرناه في المفارقات لانها يمكن ان ينعدم مع بقا
عللها بعرض في جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها
على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها في
نفسها وهو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات
ما عدا الواجب وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة كانت
او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف يغني الامكان اي
في المفارقات عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان وهو العقد [انما]

حق العبارة لانه يقال ليس المراد من لفظ الامكان ههنا
ذلك اذ ذاك يوهم ان الامكان الذاتي فيها بمعنى غير
ان مرحظ

لا يحق علله ... [illegible]

لفظ الامكان لا يراد به ههنا ما هو الامكان الذاتي
وكان منشأ الايراد عليهم انهم ارادوا به
ذلك فصار ذلك باعثا لانه ينبغي ملحظه
المراد ليندفع به الايراد
ان مرحظ

بغيره

بغيره بعد تساويهما في الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف
بان الواجب بغيره اي سواء كان من المفارقات او العنصريات
ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا
فانه العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها كغيرها من الكائنات
ثم العجب انه اي المجيب على ما نقلنا عنه قال ان الكائنات الفاسدات
تنعدم مع بقا عللها دون المفارقات واورد هذا الكلام مطلقا وذلك
وهو محال فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اي
البسيطة في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة
حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول
لكنها لا يدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها
استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اي من الموانع مع
ان استعداد المحل وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم
اي الكائنات الفاسدات الا لانعدام جزء من العلة لا لفساد
بعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك لوجوب المعلول
عند وجوب وجود العلة والاصح له اي للمجيب ان يذكر بدل العلة مطلقا
في قوله الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها العلة الفاعلية
من المفارقات فانه الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء علتها المفارقة
ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اي العقلية
الذي هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها
من العلل غير العلة العقلية التي لا تتغير اذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد
يحل استحال عدمها مع بقاء علتها العقلية بل دامت بدوامها فالحق في
المفارقات والاصلح ما يجاب به ههنا ان القوة في الكائنات في الكائنات
ليس معناها الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود والعدم وان كان

استعداد المحل ليس علة لوجود الكائنات الفاسدات والا لا [illegible] المعلول
بانعدامه بل هو علة لحدوثها [illegible] ورفعه بعين ولو [illegible] الكلام في العلل
الذاتية وليس الاستعداد من جملتها احسن تحريره ان عرحظ

السبب الفياضة منسوبة الى العقل
نسبة المفرد الى الطبيعة باعتبار الاتحاد
لو احد

قال الامام في المحقق [illegible] بهذه القوة قسم من [illegible]
وهو الامكان الاخص والامكان الاستعدادي
[illegible] وهو الذي يقابل الفعل اي الوجود بالفعل
اي الوجود بالفعل ولا يجتمع معه واما الامكان
[illegible] الذاتي فهو يجتمع مع الوجود بالفعل [illegible]
[illegible]

هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدايم وغير الدايم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود شئ والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان منبع اي للمجيب ان يأول الامكان اي القوة المذكورة في حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لان لا ان يجد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع النظر فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط فان قيل مسلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف في ان النفس الناطقة لها استعداد في المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدا المفارق في المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فينعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفناء كما كان لامكان الحدوث واذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا ان البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له الا اذا كان في نفسه وجود او الا لا يكون موجود الغير ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن لان يكون ذلك الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك واذا بطل الشرط المشروط ولا يلزم من بطلانه كونه ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر في نفسه فانه كون الشيء ليس موجودا لشيء اخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود في نفسه الا ترى انه كون الفرس لك يلزمه ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من كونه لك

القائلون بالحجة المذكورة لا يجعلون الامكان الذاتي اذ هو من لوازم الماهية بل يقصدون ان المراد من الامكان ههنا لنفسه معنى الاستعداد لانه اشتراكا بين المفارقات المذكورات والنفوس الفاسدات ولا محذور في ذلك [illegible] حفظه

تطلع

لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه وجوده وعدمه في حالة بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفي في ثبوته ثبوته لغيره ولهذا الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم الا بما يوجب عدمها واستعداد البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به وقد مثل البدن بشبكة يقتنص بها وجود النفس من مبداها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس ببقاء علتها المقتضية لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت دون وقت آخر اذ لا يلزم من كون شئ له مدخل في وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل في انتفائه واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسي ولا ينتفي الا مع بقاء الكرسي كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات اي الحيل المغالطية في دفع الاشكال وهو انه لو جاز انه وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فالواجب الوجود في الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا انه وجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقه لعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال قولهم ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم ولا غيره ايجابية وهو مبدا العدد والعدد شئ وجودي فكذا مبدئه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التي هي مبدا العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا

فاعرفه فانه نفيس

الوحدة [illegible] مبدا الكثرة [illegible] وذات الواجب والامور المتباينة [illegible] لا يكون مبدا الكثرة [illegible] حفظه

لو كان العقل [illegible] الاول [illegible] العقل [illegible] حفظه

حاصل السؤال ان وحدة الواجب وسائر الصفات الثابتة له وللممكن مثل الوجود وغيره ان كانت مختصة بشيء مما يتصف بها لزم ان لا يوجد في غيره وان لم تكن مختصة بشيء مما يتصف بها لزم ان لا يكون بعض صفات الواجب بل ممكنة فلزم منه احتمال ان لا يتميز ذلك علوا كبيرا فاجاب الشارح عن هذا الاشكال بان لكل واحد من تلك الصفات معنيين فباعتبار احدهما تختص بالواجب مثلا الوحدة صفة سلبية بمعنى عدم الانقسام في الواجب وصفة وجودية بمعنى مبدأ الاعداد في غيره اذ العدد موجود عندهم فمبدؤه ايضا موجود فنقض جوابهم بان الوحدة بالمعنى الثاني ايضا يتصف بها الواجب مثلا يقال في بيان خواصه الوجود الواجب واحد وثانية العقل الاول فالعقل الثاني كذا وكذا فاجاب بعض بان الوحدة صفة اعتبارية لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة لا احتياج في لزومها لها الى علة واما الجواب العام الى جميع الصفات الاعتبارية فهو ان اختصاص الصفات الاعتبارية بالماهيات ولزومها لا يحتاج الى المخصص وعلة سوى اعتبار العقل لعدم حصولها في الخارج

اي العقل الثالث نعدو صفناه بالوحدة التي هي مبدا العدد واذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم يمنع ذلك لاعتذار وتعبير الاصطلاح وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى وفي الممكن بآخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة بل الحق اي في الجواب ان يقال ان الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التي يعرض لها العموم لها صورة في الاعيان ولا يكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التي لها تحقق في الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها لما صح وجود جسمية او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص وعلة للتخصص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها الامكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صور الاعراض عليها اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان فكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقها بها ممكنا لان الوحدة والامكان من صفات الامور الموجودة في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا يرى ان الجوهر والعرض يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعة امكان الوجود تخصصا باحد الجزئيات الجواهر او الاعراض ولا يكون لحوقها به ممكن بل هو امر لازم اعتباري لكل واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة

بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كالاصنام لها اي كالاظلال وترشح منها اللطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن لكانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما شاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل الستم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية في ذاتها يقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير ولها اصنام في هذا العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية ولقوله فانها كمال الغير وهو الاجسام المنطبعة فيها وليس لها كمال الماهيات العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول يحصل في الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها

فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها
في مثاله وهو الصور الذهنية الجوهرية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك
كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور
المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجردة اما اذا كان بالعكس
على ما يدل عليه تسمية المجردة بالمثل قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو
قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد
وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من الممثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس
لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في الممثل ثم اي بعد
انكاركم ان يكون بعض [illegible] ماهية مفتقرا الى ماهية دون البعض فيهم الزاما
يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب
الوجود وغيره في الواجب نفسه وفي غيره عارض له زائد على الماهية فيقول لكم
القائل استغناء الوجود عن ماهية ينضاف اليها ان كان لنفس الوجود فيكون
الجميع كذا وان كان لامر زائد اي على الوجود في واجب الوجود فهو يخالف
قواعدكم اذ ليس ثم الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود
لتركبه من الوجود والامر الزائد عليه المقتضي لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية
ينضاف اليها وقد بين انه محال وليس اي استغناء وجود الواجب عن ماهية
يقوم بها لكونه اي لكون ذلك الوجود غير معلول فانه عدم احتياجه الى علة
اي استغناؤه عن ماهية يقوم بها انما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب
لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اي لا استغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا
الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان الوجوب
علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة تتقدم
بالمعلول ثم اي بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود ولا لزائد ولا لكونه
غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر اي

هذا انما يصح لو كان الوجود طبيعة واحدة نوعية [illegible]
[illegible]

وجوده والتكثر ممتنع في حقه تعالى وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود
الذي هو صفة للوجود ان كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولازما له
فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون اي وجوبه لعلة وهو محال
في الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان
استغناءه ان كان لعين الوجود ففي الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال ان
وجوبه كماليته وجوده وتماميته وتأكده وكما ان كون هذا الشيء اشد اسودية
من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل لكمال في نفس السواد وغير زائد عليه
فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته فقد اعترف
بهذا بجواز ان يكون للماهية تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه
كما في الوجود الواجب وغيره فليعرف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور
النورية اي المثل الافلاطونية تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية
نقص يحوج اليه من غير لزوم اشكال فائدة يجوز ان يكون للشيء
اي البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها على ما يتلى
عليك واخطأ من منع ان يكون لعلة الشيء اي البسيط جزءان معللا
بان الحكم اي الشيء اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد وهو
محال او ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر او لا يكون لاحدهما
اي الشيئين منهما يعني لكل واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اي كل واحد
منهما بجزء للعلة او ليس لكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما اذ كان لكل واحد منهما فيه
اي في شيء منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط فيه انما نشأ من ظنه انه
اذا لم يكن لكل واحد منهما اي منفردا فيه اثر اي بوجه فلا يكون كل واحد جزءا
اي من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له
اي بوجه بنفسه اي منفردا عن الآخر فيما يتعلق بذلك الشيء وفي اكثر النسخ
لا اثر لها بنفسها وكان الجزء اكتسب التأنيث من الاضافة الى العلة بل المجموع له

قاعدة تجويز ما للبسيط علة مركبة

مطلب الحكم [illegible]

[illegible]

اثر واحد لان لكل واحد لكل واحد فيه اثراً اي بانفراده فليس لكل واحد
اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل
واحد على المجموع الا يرى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير
زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر هو نفس المعلول الواحد
وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء
المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع
واحد اي التي تكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول
ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلاً باقتضائه فانه اذا حرك الف
من الناس شيئاً من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها ولكن حركوه
في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلاً لا يلزم ان يقدر واحد
اي منهم على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة هو حصته منها
بل قد لا يقدر على تحريكه اصلاً واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع
تأثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون
كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب
المرجوح مستدلاً عليه بما خطئ فيه قائله في هذه مع ادنى تغيير هو اكثر
اظهر ورود المنع عليه قائلاً لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان
استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا
انه كان لكل تأثير من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركباً لا بسيطاً
وان لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد
هو العلة فان كان عدمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود والا لزم
التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطاً وفي صدور البسيط عنه ان كان
مركباً وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً قال

ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضاً والا لكان
صدورها في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب
لاجل حدوثها علتها ولاجل حدوث علة علتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل
ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم
التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث
منهما شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة
القديمة والشرط جاز ان يكون عدمياً فلا يجتمع اذن امور موجودة
معاً ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم ان يكون
كل حادث مركباً والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديماً ويلزم
منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه المباحث هذا حاصل
كلامه وهو منقوض تفصيلاً واجمالاً ومعارض اما الاول فلانه على
تقدير انه لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تأثير في كل المعلول
ولا يلزم منه خلاف المفروض لان الغرض عدم استقلاله بالتأثير وانما
يخالفه الاستقلال بالتأثير او ملزومه لا التأثير في كل المعلول لانه
ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يؤثر في كل المعلول ولا يكون
مستقلاً بالتأثير بل يكون تأثيره متوقفاً على غيره كما سبق في المثال
المذكور لتحريك الثقل هذا اذا كان المراد من التأثير في قوله والا كان
تأثير مطلق التأثير على ما يشعر به قوله تأثير وان كان المراد به التأثير المستقل
على ما يدل عليه قوله في شيء منه لا في كله لانه خلاف المفروض اذ المخالف
للغرض هو التأثير المستقل في الكل لا مطلق التأثير فيه فنمنع هذه
المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد
هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو العلة انتفاء
امر زايد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء

مثل ما كانت ولا الكل غير موثر بل يكون موثرا الحصول شرط تاثيره واما الثاني ما ذكره مـ
فلانه لو صح لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري في كل حادث مركب لانه معه
بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد
الكلام ولا تسلسل لاستحالة لانهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا
كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه
حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان ما ذكرتم
وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء
علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع كما مر غير مرة وهذه القواعد
كلها من نتايج طبع توج الكتاب بذكره ادام الله ظله وكثر في الملوك
الافاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما
ابتني عليه الى دوام النفس لان النفي في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده
انه لا غترار بصحتها كان منتجا بهما اي بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب
وبالبرهان عليه حتى ادعاها النفسه وقال انه ما سبقتا اليهما وهو على ما قيل من العجائب
انه لا يشتري ومع الكسـ دكانه فيه ويسرق وما يقال ان الجسم اذا كان
عديم الميل ولكن آ لا يقبل الحركة قسرا لانه انه قبلها فنفرض ان قوة ما حركته
زمانا مسافة ولكن في ساعة عشرة اذرع مثلا وحركت ذا ميل
ولكن ب في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحركه اي تحريك
عديم الميل في زمان اقصر اي من زمان تحريك ذي الميل ولكن سا عشر
والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه فنفرض بقدر ما نقص من زمان
ذي الميل زمان عدمه حينا اخر ينقص ميله عن ذي الميل المذكور ولكن ج
وميله نصف ميل ب فتحرك اي ج بمثل تلك القوة في مثل مسافة
هي الاذرع العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اي عن زمان حركة ب

خلاف مـ
نقول مـ
تشبيه مـ
تمثيل مـ

الجسم اذا كان عديم الميل
لا تقبل الحركة قسرا

بقدر

بقدر نقصان ميله اي النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون
زمان ج ساعة كزمان عديم الميل فيتساوى حركته وحركة عديم الميل لقطع
كل منهما عشرة اذرع في ساعة وهو محال لاستحالة ان تكون الحركة مع
العائق كهي لا معه لا يقال لا نسلم وجود سلين على النسبة المذكورة لجواز ان يكون
الميل حدا لا يتجاوزه سلمناه لكن الحركة من حيث هي حركة تستدعي قدرا من الزمان
ويستدعي من جهة الميل قدرا اخر منه ولو ذلك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين
كنسبة الميلين سلمناه لكن المحال لزم من مجموع الامور المفروضة لا من مجرد جسم
عديم الميل سلمناه لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما يدل على وجود عائق عن الحركة
الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود
الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده
كعدمه وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء من تاثير الكل فان عشرة
رجال اذا رفعوا حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم
ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان
تاثيره مشروط بالانضمام كذلك القوي اذا كان موثرا في الممانعة فلا يلزم
ان يكون جزء ذلك الميل يؤثر في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل وعلى هذا
فاذا اقتضى الميل القوي زمانا لا يلزم ان يقتضي الضعيف زمانا نسبته
الى زمان القوي كنسبته الى القوي لجواز ان يكون تاثير الضعيف في ممانعة
ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه في القوي ودونه لا انضمام
يكون في حكم عديم الميل كما سبق في المثال والى هذا اشار بقوله فلقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف الذي هو جزء الميل اخر ولا نسبة
الى كله معتبرة لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل فيكون في حكم عدم الميل
على ما في المثال المذكور في تحريك الثقيل لانا نجيب عن الاول
ان ميل نصف الجسم ميل كله وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما

الضعيف مـ

فرض م

الميل م

لاتقبل القسمة ولا في الازدياد والى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا انه يكون ذلك
لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده وعن الثاني
بان الحركة من حيث هي حركة وان كانت تستدعي للزمان الا انه لا يتعين
ذلك الزمان الا بالمخصص فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة
تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوي
فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث ان كل واحد من
تلك الفروض اذا كان واقعا فليس المحال الا من عدم المثل وعن الرابع
ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت في الزمان الا
بسبب الميل وعن الخامس انه في مقايسة الميل بهذا المثال نظرا لانه الميل لا معنى له
الا المدافعة والممانعة بحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل في التقدير ووجود
ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجرا مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة
والممانعة من باب تراه الا انه يكون بعضها ويمكن ان يزال عنه النظر بانه
حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة ولا
ممانعة محسوسة فانه قد لا يحس مع وجوده لضعفه كما في تبنة ونحوها
واذا لم يحس الكاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب
ولما انتقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت
لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها
لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا
جسمانيا معاوقا للميل النفساني فقال والحجة هذه الحجة يوجب
للافلاك والمحدد ميل لاجزائها غير ما يحدث من نفوسها وبطلانه المقدم
يعرف من بطلان التالي وذلك لنفوسها والمستدير اوضاعه متساوية
اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من باقي الاوضاع واذا
تساوت الاوضاع تساوت نسبة اجزائها اليها ولا مدافعة عند الاستواء

ذكر انه لا يكون ... ان لو كان الميل النفساني الحاصل للفلك مخالفا مقتضى طبعه ...

واولى مدافعة فلا ميل اذ لا يعني بالميل الا المدافعة فلهذا قال فلا يتحقق اختلاف
جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان
للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعه
لما بينا انها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع متساوية
فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون لشي التشخص كالحرارة المعينة مثلا علتان
اي تامتان مستقلتان بالتاثير فانه ان كان لكل واحد له مدخل في وجوده
فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اي فقط مدخل فالعلة
احدهما وان اي العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة
الكلية توجد في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا بمعنى
ان الموجود في الاعيان الذي لا بد وان يكون جزئيا له علل متعاقبة
بل بمعنى انه واحد من تلك العلل لا بتعين لوقوع جزئيات الكلي حتى يتوقف
عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذاك كالحرارة مثلا
اي الكلية فانها قد يوجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها
الشعاع فالحركة وذلك يجوز ان يكون لاشياء الكثيرة لازم واحد نوعي
وههنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها ينتفع
بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهملة للمتالهين من الحكماء حكومة ظن
بعض الناس اي من الحكماء ان الشعاع جسم اي لطيف نوراني ينفصل
من المضي ويتصل بالمستضي ومعه حرارة لازمة من سبب تسخينه وذلك
باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سدت الكوة اي دفعة ليلا يتعلل
انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب اي يعدم ذلك الجسم
النوراني بل كان شاغلا لما سكن او متحركا لامتناع بطلانه جوهرا قائما
بذاته ببطلان اضافته له عارضة الى الغير والا لكان مرورا صبيغا ما بين
الشمس وبينه معدما له وهو بديهي البطلان فان قيل يبقيت اي في البيت بعد

لا يكون لشي ... مستقلتان

مطلب
توضيح المراد من قوله
الاخر الكلي يجوز ان يكون
له علل لان الكلي جزء
لو هي بان الكلي
يجوز ان يوجد في
الخارج

حكومات تنفع
ادراكها في الابحاث
الالهية

سد الكوة اجسام صغار مظلمة تزال ضوءها فسلم اي القايل بهذا الجواب
ان جسميتها غير ضوئها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضيء في القابل المقابل
بلا حايل ومنه ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان
انعكاسه من الصلب كالجبال اولى من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة
المضروبة في حايط الى خلف اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس
الشعاع من المياه اشد مما في الجبال وتنقص جرم الشمس اذا فارقها اي
بجسم الشعاع يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي
جرمها وما حصل اي الشعاع الا على زوايا قائمة وفي جهة واحدة لان حركة
الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عمودا على
السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة
لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط
غير قائمة فان جسما واحدا بالطبع لا يتحرك الى جهات مختلفة مع ان ضوء
المصباح يتحرك اليها فيضيء ارض البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء
سرج كثيرة حين صار غلظا ذا عمق وكلما ازداد اعداد المضيء ازداد عمقه وكذا
اذ لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم
يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه لئلا يلزم كونه كثيفا لا متناعه رؤية
الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه اظهر للبصر واذا بطل جسمية
الشعاع فليس بمنتقل من الشمس او من محل اي حرك غيرها من المنيرات الى محل
كالمستنيرات بل هو هيئة اي عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط
جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة المبصرة
اعني الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة
والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل في قوانا من
واهب الصور والالات والشروط التي يحصل عندها الادراك هي معدات لافاضته فيض

الصور عليه ولولا القصور البشري لما احتيج في الادراك الى توسط هذه الالات
بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدها ايانا بدونها كما هو الحال في النفوس الفلكية
واذا كان عرضا فلا ينتقل اي من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض
بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلتها اي وعلة هذه الهيئة
هي المعدة لما عرفت انها الفاعلية لانه واهب الصور ولا القابلية
لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك
الاشعة النورية الحسية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح
المقابلة لها من العقل المفارق ايضا وبلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات
الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضئ الاجسام
الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الحسية ليس بانتقال ولا بانفصال شيء منها
اي من النيرات ولا في زمان واعتبر حصول الاشعة العقلية به في كونه ليس بانتقال
ولا بانفصال ولا بزمان ولكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به في قسم الالهيات
العلة المعدة للشعاع هي المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى
ان حصولها المضيء علة معدة لحصولها في المستضيء بالواسطة المذكورة والضوء والنور
والشعاع باقي عبارة شيء كمال محسوس لكل ما يستضيء به وظن ان الشعاع هو
اللون وليس الشعاع الذي على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة
الازرق حصتهما من الشعاع الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف
استعدادات القوابل واحتجوا عليه بانها اي الالوان معدومة في الظلمة
لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في انفسها او لان
الظلمة ساترة لها وعايقة عن الابصار وليس اي عدم الرؤية لان
اي لانه فان حرف الجر يحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة لانها
عدمية على ما بين اي من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضيء على ما هو
راي المشائين او عدم الضوء مجسب على ما هو راي الاقدمين العدميات

الشعاع لا ينتقل من محل الى محل بل يحدث فيما يقابل المضيء ابتداء

ظن ان الشعاع هو اللون

جميع الصور للمدركات الحسية والخيالية فائضة من طرف العقل المفارق والحواس معدات لا مدركات

لا يستر شيئاً ولا يحجبه عن الابصار والا لما كان من قعد في غار مظلم ومن في خارجه
مستنير يرى ذلك الجسم فتعين ان يكون معدوماً وهو ليس بشيء لجواز ان يكون
عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي ان يكون مضيئاً لذاته
او لغيره فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده
على وجود الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء
وهو دور باطل لكونه توقف تقدم لا توقف معية كما في المتضايفين وليست
الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها
لا امر زائد على اللونية فاذا لم تظهر للبصر في الظلمة فلا تكون موجودة فيها
واذا لم توجد في الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع
ولقائل ان يقول لهم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست
موجودة لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض
المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء الشرط للرؤية
فان الشعاع شرط ظهور اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء
كظهور اللون مع الشعاع او توقف الاشياء بعضها على بعض كالظهور
على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والا لزم في كل متلازمين وفي كل شرط
ومشروط وله ايضاً ان يقول لا نم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهوره للبصر
ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وانه قيل
الظهور بالفعل حقيقة اللون يمنعه ونقول ان الشيء قد يكون ملوناً ولا يكون ظاهراً
بالفعل اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم المقابلة او غيره والحق
ان ظهور اللون للبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلاً في مفهوم اللون فنقول ان له
فلا حصول لشيء من الالوان في الظلمة لانا ما نرى فيهم منع ان الظلمة ليست بمانعة
لما عرفت وان لم يؤخذ كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئياً
لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب ومما يدل على ان الشعاع غير اللون

ان اللون اما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على
جهة خاصة اي من سواد او بياض او نحوهما من الالوان لا يمكن ان يؤخذ اللون
عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كما للشمس ونحوها من الكواكب وغيرها
ليس بنفس اللون وهو ظ وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة
كالشبح وهي خرزات سود يضرب به المثل في السواد يغيب لونها والظهور
يتحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس مجرد الظهور اي للبصر بل مع خصوصية
اي سواد او بياض مثلاً فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية
اليهما اي ان الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية اي من انها لا تزيد
على نفس السواد في الاعيان فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور
محمول عقلي فلا يكون ظهور البيض في الاعيان الا هو فالاتم بياضاً اتم ظهوراً وكذا الاتم
سواداً وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرك حينئذ
ان الثلج ابيض من العاج وان العاج الذي في الشعاع اضوأ وانور من الثلج الذي
في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سواداً
اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد سواداً
انقص نوراً ويدل ايضاً على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان
الاتم بياضاً وسواداً انما يكون اتم ظهوراً لو لم يعارضهما معارض وهو المدعى ولا يلزم
من الزامكم ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن ظلمة فلا يلزم
ولا بد عن وبهذا اعني بمعارضة الظل للاتم بياضاً وسواداً امتازت الانورية
عن الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله وليس ذلك
اي التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة اي من جهة الظلمة
وكونها سبباً له لاعتبار كونه في الظل وهو لا يخلو عنها قلنا ذلك التمايز
واقع في الشعاع ايضاً فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص الى الظل
يصير الاتم اي السواد انور مع بقاء اشديته اي في السواد وكذا لو نقلنا الاتم

حكومة تحقيق الابصار

ابطال مذهب الشعاع

قال المحقق الطوسي في نقد المحصل القائلون بالشعاع من الحكماء المتقدمين لا يقولون بخروجه من العين الا بالمجاز ولو كان الامر كما ذكره لا يرد عليه شيء من هذه الايرادات

بياضا الى الشعاع بغير النور مع بقاء اشدتيه في البياض وما ثبت شدة السوادية
والبياضية مع الانورية تمايزت عنها ودل على ان الابيضية والاسودية غير
الانورية واللون غير النور واما ان يكون الظهور اي ظهور السواد والبياض
للبصر فمن الاعتبار اي في الخارج شيئا آخر غير السواد والبياض فهو المطلوب فيصح
ما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اي ظهوره لا وجوده
دونه اي دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما قد عرفت وهذا هو المختار
المسئلة وليست هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون من مهماتنا
اي في المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون
ما كان يضرنا اذ لا يبتنى عليها مسئلة مهمة حكمية ظن بعض الناس وهم ارباب
العلوم الرياضية سيما اصحاب المناظر منها ان الابصار انما بخروج شعاع من
العين تلاقي المبصرات فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا
الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف
ينتقل لاستحالة الانتقال على الاعراض من محل الى آخر وان كان جسما فان
كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه اي قبض الشعاع الينا على وجه
لا يبصر مع التحديق شيئا من الاشياء لا من المضيئات ولا من المستضيئات لاختيار
الشعاع الينا بارادة منا لاستحالة ان يكون الارادة له والا لكان حيوانا ذا شعور
وادراك وكان الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع
لما تحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات ولكان نفوذه
في المايعات التي لها لون كالخل والماورد والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات
الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات للينها اسهل مما في الزجاجات لصلابتها
لكنه ليس اولى لانا نبصر ما في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة لمنع لونها عن رؤية
ما فيها ولهذا فرضها ملونة لتمكنه من التقييد اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية
ما فيها ولكان نفوذه في الخزف ايضا كالزجاج لانه مثله اي مسام الخزف اكثر

ابطال مذهب الانطباع

اي من مسام الزجاج ولما شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كا
لثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينهما بل كان اي الابصار يختلف على نسبة المسافة
لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان الجرم
اي جسم الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة دفعية ولا خرق
للافلاك وينبسط اي ولكان ينبسط دفعة واحدة على نصف كرة العالم ما يخرج
من العين من الجسم الشعاعي مع كون العين في غاية الصغر واستحالته ظا
هرة ولهذا قال وكلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال
كون حركة الشعاع قسرية لظهوره لانها تكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث
لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين
والمتأخرين ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية
لا بان ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية
كما انها ليست بخروج شيء من البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شيء من المبصر في البصر
بان يحصل الصورة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر
تعليل ذلك وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرؤي الشيء الواحد شيئين
لانطباعه في جليديتي العينين بل بتأدي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح
الذي فيهما ثم يحصل رؤية ذلك الشيء ولكن بشرط توسط جرم شفاف وهو الذي لا يحجب
ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري مجراه ودليل
الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة
يتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر
الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر
اليهما وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك
الا التكيف الالة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات ولا بد وان يكون الاثر
الحاصل في الجليدية مشابها للمؤثر في الشكل فهو صورته فتوقع عليهم اي فيرد اصحاب الانطباع

لايخفى على المتأمل المنصف ان القوم قد تسامحوا في تعريف المقدار بل مطلق الكم بانه عرض يقبل القسمة لذاته اذ الكم ليس بقابل القسمة بل القابل لها هي المادة التي هي محل الكم نعم عرض يقتضي القسمة في محله اقتضاء اوليا يعني يعد محله لقبول القسمة فالكم ليس بقابل للقسمة وقابل لها بل معد لمحله لقبولها واذا كان الامر كذلك فلاصحاب الانطباع ان يقولوا ان التفاوت بين الجليدية والجبل ليس الا في المقدار من حيث انه صغير في الاول وكبير في الثاني والتفاوت في المعد لا يوجب التفاوت في القسمة وفي الاجزاء المنقسم بالصغر والكبر اذ المنقسم عندهم هيولى الجسم ومادته لا المقدار حتى لا يلزم التفاوت في الاجزاء فليتأمل لمحمد مولوي رسول المحشي من خطه

الاشكالات كلها مما اورده اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة اي المنطبعة في الجليدية والصورة اي الصورة الجبل فان كان هذا المقدار اي العظيم لها اي للصورة المنطبعة فكيف يحصل لها المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة وصغرها اجاب البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في ابطال الجزء والجبل ايضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا في لا نهاية القسمة وتساويا فيها يجوز ان يحصل اي المقدار الكبير فيها اي في الحدقة الصغيرة وهو باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بالاتفاق وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة اكبر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير وهذا كما يقال ان الجبل يسعه قشرة بندقة القسمة الى غير النهاية وهو كلام ظاهر الزلة والسقوط وقال بعضهم اي بعض القائلين بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما وسنده قولهم ان النفس تستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير لها وكبير هو مثال للكبير اي شبح المبصر لكون المادة قابلة لهما فالزم المحقق بان المقدار الذي للجبل اذا انطبع في الجليدية لا يجتمع اي لا ينضم ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي جزء واحد من الجليدية فانه لو كان كذا لما بقي مشاهدة الترتيب اي بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام امتداداته واجتماعها في جزء من الجليدية واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو جزء اخر من الجليدية فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة التي لا يتصور مشاهدة عظمه والثاني باطل لانا نشاهد عظمه وان زادت الصورة

لان عظم المرئي وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها وعليهم اذ ادراك العظيم انما هو بصورة لا بنفسه وصورة العظيم لا يلزم منه حصول مثله كيف لا وقد يحكم بان من معقولتين متباينتين لم من خطه رحمه

لكابر

لبيت لا وبرهان بالاستدلال لان فيه كل صورة مثل هذه متى كان اشتباه وليس ذلك على ما يشتبه بالحث هذه لم من خطه

يمكن ان يقال مراد هذا القائل من حصول المقدارين في مادة واحدة حصول احدهما بذاته وحصول الاخر بصورته التي هي معقولة بالكيف فلا يلزم شيء مما ذكره على ما بينه بعض المحققين لم من خطه

الاستدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها اجزاء امتداد خرج عن حد العين فلا يرى اي الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه في الجليدية وهو بعض الجبل ولا يكون ان المقدار الزائد على الجليدية في محل هو هو ومن انصف ينظر لصعوبة الانطباع الشبح وهذه فائدة مهمة جليلة نحن بسبيله على ما سيظهر في فصل الانوار ان شاء الله فائدة في حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صيقل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافي والبلور يظهر عند مقابلة شيء الاشباح والمثل الروحانية للشيء المقابل ان الصورة في اكثر النسخ اعلم ان الصورة ليست في المرآة والا لما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف تحركك اليها اذ الصور الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع صادفت صورة الوجه اي المرتبة في المرآة على مسافة لا تفي بها عمق المرآة فليست الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر لانه هو المصقول منها وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادفت المسافة المذكورة اصلا وليست في الهواء لانه شفاف لا ينطبع فيه شيء ولا يقال ان الهواء الذي نحن فيه وهو مجاور كرة البخار التي تحيط بجميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا عليه في موضع لنا في علم الهيئة كثيف ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا نكون في الهواء الشفاف وهو ما يحيط بكرة البخار الذي لا يقبل النور والظلمة ولذلك لا يكون هناك اي فوق الافلاك نهار وليل لكنا رأينا الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء فان قلت لم لا يجوز مع امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق الواضح قلت لا يجوز ان يكون الصورة في الهواء مطلقا لانه قد يرى في الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليست هي في البصر لما سبق من انها اكبر من الحدقة وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى وجهك فتراه كما يرى في خلاف جهة المرآة كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان يقول ان ابطلت الابصار بكون خروج الشعاع عن البصر ولكن لم لا يجوز ان يحدث في المرآة بمقابلة النير كيفية نورانية يستنير بها المرآة ويحدث من تلك الكيفية فيما وقع في المرآة كوضع النير كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشيء

فائدة

لا يخفى عليك ان ما ذكره اي الطرق في اثبات الروحاني على طريق السبر والتقسيم ومعلوم انه لا يفيد الا الظن الغالب كما قال مولفه ردا على القطب ايضا والحصر فيه الا ان يقال انه لم يرد به سوى رد مذاهب الخصماء لا اثبات المدعى بل دليل اخر على اثباتها موجود من خطه

في حقيقة صور المرايا

سبعة عشر فرسخا

اي لانه قد يرى فيه ما هو اعظم منه كالسماء وليس ذلك محالا ان الصورة التي في الهواء الذي هو مجاور كرة البخار لم من خطه

لا اشتباه على ذوي الابصار ان المبصر في السماء انما هو جسم لا يكون ملونا بالزرقة المخيلة فقد اعترف الشيخ في بعض كتبه ان الزرقة المخصوصة انما تخيل في كرة البخار فلا يحصل المشاهد من السماء امر هو اعظم من الهواء لم من خطه

كما استنارت المرآة بالكيفية الاولى ولهذا يحدث عن كل كيفية ضعيف مما قبلها الى ان تفنى فلم لا يجوز
انه يحدث في المرآة من نور البصر كيفية نورانية تبصر بها المرآة لكن هذا النور لا يفيد الابصار كما ان نور القمر لا
يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية اخرى نورانية في مقابل المرآة
وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما
انقطعت على الاولى لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورتك
تراها بطريق اخرى اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك
بكثير مع كمال تميز جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك وفي بعض النسخ
الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لما شاهدتها ونحيتها لما رأيت وجهك
اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك وايضا لو كان بانعكاس شعاع لكان ما
ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رؤي اي الوجه على مقداره لا اصغر
وان اتصل ببعض الوجه كل عضو منه فما رؤي تمام الوجه وكل اي ورؤي كل اعضائه تامة
بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض اذ كان يرى من كل عضو بعضه
والتوابط فكذا المقدم ولما امكن ان ترى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع
البصر اذا اتصل بالاصبع واتحد اي الشعاع المنعكس اي من المرآة الى الاصبع ايضا سواء كان
الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا ترى الاصبع الا واحدة لكون الكل في الافراد في الابصار شعاعا واحدا
ولا صورة اي ولكان ان لا صورة شبحية نراها وليس كذا لانا نرى الاصبع مع صورتها الشبحية دفعة واحدة
وان لم يتحد الشعاع المستقيم المتصل بالمنعكس فاما ان يتداخل وهو محال او يتفرد وكل منهما بجهة في الابصار فيكون المرئي
بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان يكون المرئي المشاهد صورة واحدة
لا صورتين اذ ثبتا وباد بزعم انه لا يرى انها نفسان يكون المرئي دائما واحدا على التعيين فان قيل لم لا يجوز
ان يرى كما قلتم التراكم يوجب زيادة ظهور الشيء لا التعدد والانشاء اذا نظرنا الى الشيء بعين واحدة
ثم فتحنا عليه الاخرى رأيناه اثنين وقيل انه لم لا يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصارية
متصلة وشبحها بابصار متفرعة عليها وايضا لما ان ترى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه اي
المنعكس الى الكوكب دفعة فانه رؤية الماء وصورة الكوكب اي في رؤية صورته دفعة

فيقع حركة لا في زمان سيما من الماء الى فلك الثوابت وهو محال واذ تبين
ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى
المبصرات كنسبة المرآة اي الى الصور الظاهرة لها الجليدية ايضا مرآة
للنفس بها يدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها
الجليدية فحال الصورة التي فرض حلولها النفس فيها اي في الجليدية كحال
صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التي يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة
كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان
كان له هوية في الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى
مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء
المقابلة وقع ايضا من النفس اشراق حضوري فرأت تلك الاشياء
بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة ولكن عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع هذا في عالم الحس واليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة
فله حكم آخر غير الذي في عالم الحس على ما سنطلع عليه في قسم الانوار وبعد ان بين
الى ان صور الاشياء واشباحها ليست في الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على
استبعاد انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احس به اجساما على
سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها
وراء البعض فلا بد من ارتسام صورها عنده هؤلاء وصور المسافات التي بينها
على سمت واحد سمت واحد فكيف يقربه الجليدية وانطارها
فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل اي صور التخيل يأتي من بعد وغير ضابط وذكر
هذه المسائل تسهيل السبيل فما نحن بصدده اي بصدد ذكره وبيانه
في قسم الانوار وحكم في المسموعات وهي الاصوات والحروف ذهب
المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد

من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع
شيء فيه واحداثه الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
وسبب التموج اما امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر
العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا
وكذا في القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبتيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى
الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد
منهما للتموج والتشكل الواقعين هناك ولا خفاء انا احسسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز
ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من
جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها
على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون الحاضرين ولانا اذا رأينا انسانا من البعيد يضرب بالفاس على الخشبة فانا
رأينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج
الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا ولما تاخر سماع الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى
التموج الهوائي والمائي الى الهواء الراكد في الصماخ يتموج ويتشكل بشكل نفسه ويقرع
جلدة مفروشة على عصب مقعره كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة
وهي قوة رتبت في العصب المنفرش على سطح باطن الصماخ هي تشعر بالاصوات لا الاصوات
من حيث هي اصوات فقط بل من حيث اعتبار هيئات عارضة لها والا لم تميز
صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الاصوات لا تخلو عن هيئات ومنها
الهيئات المسماة بالحروف ولهذا عرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر
مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت
وقصره وكونه طيبا او غير طيب لانها وان كانت هيئة تميز بها عن صوت آخر مثله
لكن لا تميز في المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما

اما نفس الكيفيات او كميات مأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع بل
كل منهما معقول منها لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل في ذلك الوقت
مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما يتحقق بتناسب اجزاء
الصوت تناسبا ملائما للنفس او غير ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع كذلك
كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس
والمسموع هو الصوت الحاصل حينئذ ولان الصوت كيفية يرسم الصوت بانه
كيفية تدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف
والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بعرض الصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت
القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت
القائم بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا لما حال وصوله الى الصماخ
لما ادركنا جهته والتالي باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد
شكك عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان ينقل الهواء
الحامل ينفذ في مسافة لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم تتشكل بشكل مخصوص وذلك
الشكل لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافة فيه حتى يبقى كيفية تلك
الحروف بعد خروجه من المنافذ وبان كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من
اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا
كثيرة حسب ما يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع
الكلمة الواحدة الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج لو كان شرطا لما سمع
الصوت من وراء جدار حديد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان الهواء
الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد من
اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط
فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بانتفائه وعن الثالث بان التجربة شهدت على ان الحائل
كلما كانت مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فلو عدمت

ومصداق ان ما ذكره انما اراد بيان ان العلم بان سبب الصوت هو
ولوج الماء والهواء بين المنفصلين بعنف انفصال كما قيل انه
خروجهما من مسلك القالع بعنف ثم تعقد او جاز ولم يحصل سبب
الصوت في القلع العنيف يحتمل ان يكون ولوج الماء والهواء
كما يحتمل ان يكون خروجهما كما في الوقوع والقطع يحتمل ان يكون
لكل واحد من الخروج والولوج مدخل في حدوث
الصوت وتحقيقه الى الله سبحانه هو الصحيح
في شرح الادوار منه رحمه الله

اراد بهما ان يتم ما في مسألة الوقوع وكذا القلع ان كل واحد
منهما يحوج الماء والهواء الى الولوج الى حيث يوجد القول
الصادر عن التموج بينه وبين القول الاول وهو
الولوج والخروج منهما حصل الصوت منهما جميعا
منه رحمه الله

ذكر ان الصوت يقدر بزمان محفوظ وسمي مقدار الصوت
عند الزمان فطوله وقصره لا يكون الا باعتبار الزمان
لا غيره هو معقول لا مسموع ولا مبصر كسائر المقادير
منه رحمه الله

لا يخفى عليك ان تغيير حال الصوت بتغير المحمول في نفي التشكيل على حاله
فالجواب غير حاسم للاشكال والنقض الاقوى في الجواب الثاني
منع تعدد الا في الكلمة الواحدة وان كانت اجزاؤه متعددة
والانسب في الثالث ان يقال الضيق والوسع
بداء الاقل والاكثر فليتدبر منه رحمه الله

السام وحيا انه يعدم السماع بالكلية وأمّا الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء
ان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقاً وكيف
يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب فلا يمكن
تشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب محاذيه منا كبعض المجردات من العقول
يوجد تلك التقطيعات ويحفظها زماناً والّا لم يتشكل بتلك المقاطع ولم
يمكن تشكله بها شرطاً في حدوث حرف وصوت لاستحالة اشتراط وجود
الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن الجائز انه لا يكون تموج السيال الا شرط
شرطاً في حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك
اذا كان في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط
في هذا العالم اما في عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت
المثالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض
افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون
له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحاً دون ما ذكره المشاؤون قال
تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل اي بطلان الصحة على ما ذكره المشاؤون
بل على ما ذكر اي على الوجه الذي ذكره المشاؤون في الصوت وهو
ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظاً لذلك التشكل
الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اي شكل الصوت
وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو
سريع الالتيام اي لا يحفظ الشكل والحال انه سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه
بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذي عند اذنه لاضطرابه بريح وكونها
كان ينبغي ان لا يسمع بسبب تشوش التموجات واختلافها والتالي باطل
لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات والاعتذار بان الصوت
نفذ بخرق الهواء اي الذي في طريقه وينفذ فيه لشدته حتى يصل الى الصماخ

اي وان لم يمكن الامر كذلك فلم يمكن تشكل الهواء السيال بتلك المقاطع ولم يجز اشتراط السماع الواقع بذلك التشكل الممتنع لعبد مولوي [illegible]

المبرهن عليه من صفة توقف وجود الصوت على الحركة المانعة من القلع او القرع والموجود في عالم المثال فان لو وجود اثابته صدور [illegible] ومثاله فلا يلزم من عدم توقفه على الحركة عدم توقف الصوت عليه ن منه حفظ

لانه انما يحفظ الشكل لو لا كونه سريع الالتيام منه

سماع الصوت مع شدة الريح وشدة التموجات المزاحمة ضعيفاً لبعض منهم والمستند هو التجربة ن منه حفظ

باطل فانه اذا تشوش باعتدال الذي من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ
والامتياز عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت
بعد الفراغ عنهما لما عرفت من مثال من يضرب الناقوس على حشيشة من
بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما ولا امكن تعقل
الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف بتعريف
لمن له حاسة السمع ويمتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث
الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط
بحكمه ذلك فقال والمحسوسات بسايطها لا تعرف اصلاً فان
التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف
والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اي تسلسل التعريفات
وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات
فهي الفطرية التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات
التجربية التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات
والمبصرات فلان الانسان في مبداء امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساسه
بالجزئيات المذكورة يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور يخالف بعضها بعضاً
وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية من تصورات وتصديقات
الا يرى انه ياخذ المشترك الذاتي بين جملة من الموجودات ويسميه جنساً
والمميز الذاتي فصلاً والمركب منهما نوعاً والمشترك العرضي عرضاً عاماً
والمميز العرضي خاصة وهكذا ينتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات
الفطرية اي الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود
الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف فالتحيط فيه اكثر من المحسوسات
لما سبق الاشارة اليه وله تتمة نذكرها في الالهيات ولا تقع المخالطة
في المحسوسات من حيث انها محسوسة او هي سواد او صوت او رايحة

تعقل الصوت منه

ما يؤخذ في حد الشيء ويتوقف تحديده عليه لو وجب ان يكون داخلا في ذاته لان لذلك وجه لكن انما يطلب ذلك لو عقده نعم شك ن منه حفظ

لانه بديهي التصور منه

بسايط المحسوسات لا تعرف اصلاً

ما ذكره من وجوب الانتهاء الى المحسوسات ان الحق ما عليه محسوس المحسوسات لكن لا يجوز ان يكون المنتزع ولا يلزم من ذلك ان يكون حقيقتها المركبة من الاجناس والفصول بديهية او بانها ثابتة لم يبلغ الى ذلك اثبات ان ليس لهذه المدركات المحسوسة جنس او فصل الا بالتفصيل وليس الى التفصيل سبيل احدا بالفحص بعقيدة احد انما هو جزئية لا يثبت مدعاه المذكور ههنا ذلك ن منه حفظ

هذا مبني على ما هو المشهور والا فقد بين في محله ان الفرق بين المميز الذاتي والمميز العرضي عسير وكذا بين المشترك الذاتي والمشترك العرضي منه

بعض من النوع لا يطلق الا على المركب من الجنس والفصل وليس كذلك لتحقق الانواع البسيطة اللهم الا ان يقال المراد بالنوع النوع الاصطلاحي ن منه حفظ

وان كان تبع لمخالف في جهات اخرى لكونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او بها جعل واحد الى غير ذلك مما سيأتي الاشارة اليه فبسائط المحسوسات والمشاهدات باسرها لاجزاء لها ولا شيء اظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر بأي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة اخرى من حيث خصوصيتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به خصوص محسوس حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا وكذا واما الكلام في سببه فذلك شيء آخر من انه لقلع او قرع وان الهواء شرط فانه اي الهواء اذا لم يكن اي شرطا على سبيل حصول المقاطع يكون شرطا بطرف آخر وذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه في بحث الاول

فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذي

يعني ليس للعقل ان يحلله الى جنس وفصل وتركيبه منهما اي تمييز ذاته كما انه لم تميز عما عداه عند العقل بمجرد ذاته كذلك عند الحس فان بعض الموجودات تمييزه عند الحس كان بسيطا في نفسه لا يمكنه من جهته وان كان نفسه مركبا عند العقل

ينقسم من ذلك الوجه اي من الوجه الذي هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا ينقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال لانه ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثير اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء منهما فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد

بيان الواحد الحقيقي واقسامه

العقل كلي لا كلي

الواحد المجازي واقسامه واقسام جهة الوحدة ٥

بالفصل وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك
فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن
حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة كما في
الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة
للنسبتين المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو
وهو الحكم ظاهرا باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان الصدق قهما
على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك
الاعتبار والى اقسام الحقيقي اشار بقوله فتحفظ هكذا اي على الوجه الذي
قلت يجب ان تحفظ الواحد حين يقول الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا او لا
من الجهة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله ويعرف التجوزات
التي هي مثل قولك زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون معناه انه لهما صورة
في العقل نسبتها اليهما سواء وفي بعض النسخ نسبتها اليهما سواء والامر
فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد
في النوع كقولك الانسان والفرس واحد في الجنس الى اخر الامثلة
هذا اي المذكور في الفصل الثالث من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي
وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد ما اردنا ههنا اي هذا الذي اردنا
بيانه ههنا اي في اخر المنطق ولذلك قال وقد انتهى به القسم
الاول والنور الانوار حمدا لا يتناهى وانما قدم البحث عنها لانها مقدمات
الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطئة لما يذكر ثمة ولما فرغ من
تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال القسم الثاني في الانوار
الالهية اي جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرف من الاستغراق اذ فيه
يبحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذاتية وهي الانوار الالهية
القائمة بذواتها وتسمى الانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس او عرضية

القسم الثاني في الانوار الالهية

هو الذي ذكره من حد الواحد من وجه ... الامر الذي ذكره ... زيد وعمرو ... الاول ... منه حفظه

٥ يعني انه يبحث فيه عن الانوار الالهية ... الصدر ... منه حفظه

قوله فالنور هو الظهور وزيادته فيه بحث لانه ... الظهور والنور
لا ان النور ... الظهور ... ان النور هو الظهور مع الزيادة
... فالنور هو الظهور او زيادة الظهور
الا ان ... منه

وهي بالنجوم بذاتها بل يفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله الانوار المجردة
او الاجسام النيرة ويسمى بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار
اي الواجب لذاته ومبادي الوجود من لدن المبدأ الاول الى
الهيولى التي هي الجسم المطلق بحدّه وترتيبها اي ترتيب المبادي
وفيه خمس مقالات المقالة الاولى في النور وحقيقته ونور النور
وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط فصل في بيان ان النور
الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه
اغنى الاشياء عنه ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه
فهو الظاهر ونعني به المتجلي في نفسه المظهر لغيره ولا شيء اي في الوجود
اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادته
والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات
نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولهذا الوجود بالنسبة الى العدم
كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها
عن العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون
الوجود كله نورا بهذا الاعتبار فصل في تعريف الغني وانما قدم
تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني الغني هو ما لا يتوقف
ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له
اعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما يكون له في ذاته والى ما يكون له بسبب
الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات المتمكنة من
ذات الشيء كالشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات الكمالية التي
هي كمالات الشيء في نفسه ومبادي اضافاته الى غيره كالعلم والقدرة والثاني كالاضافات
المحضة كالمبدائية والخالقية فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه
لا ما يكون غنيا من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته

ونى هيآت تمكنه من ذاته وفى هيآت كمالية له فى نفسه هى مبادى اضافات له
الى الغير واحترز بقوله ولا كمال عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها
على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير فى ذاته ولا تغير بعدمه اما الاول فلانه اذا
لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدائية لا يلزم تغير فى نفسه كما لا يتغير
الملك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثانى فلان فيه
ان علمه حضورى اشراقى لا بصورة فى ذاته ليلزم التغير والفقير هو الذى يتوقف
على غيره فى شى من الثلثة وحاصل المعنى راجع الى وجوب الوجود الذاتى
وحاصل الفقر الى امكان الوجود ٭ فصل ٭ فى ان الشى اما نور او ظلمة
وكل منهما اما جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه بيانه
المظلمة الشى ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور
وضوء فى حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد ههنا اذ ليس اعنى به
اى بالنور ما يعد مجازيا كالذى اى كالنور الذى يعنى به الواضح عند
العقل وان كان يرجع حاصله اى حاصل الواضح عند العقل فى الاخير
الى هذا النور لان النور هو الظهور والواضح عند العقل ما كان ظاهرا
عنده فيكون نورا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض
والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبق بيانه
اليها فى اول المقالة وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل
وهو الجوهر الغاسق اى هو الجوهر الجسمانى المظلم فى ذاته فانه من حيث حقيقته
مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره
لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اى والى غير مستغن عن المحل
وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهى المقولات التسع العرضية
ما خلا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام
الكثيفة حائلة سمى الجسم برزخا وقال والبرزخ هو الجسم ويرسم اى الجسم

بانه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة اى الحسية بانه هنا او هناك
وقد تشاهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقى مظلما كالاجسام المستنيرة بغيرها
الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينها وليست الظلمة عبارة
الا عن عدم النور فحسب على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء فليس هذا اى الظلمة
من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو رأى المشائين من ان
الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء
عندهم مظلما لامتناع التنور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم
فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع اسماء الملكات كالسكون
الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب
كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح العين
فى الليلة الظلماء ولم ير شيئا مما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما
مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط
فيها الامكان ولهذا فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اى
فلكا غير مكوكب كان مظلما ولازمه بعض الظلمة مع عدم امكان النور فيه
لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ولا نورانى مظلم
كما هو رأى الاقدمين من المتألهين والبرزخ اذا انتفى عنه لا يحتاج فى كونه
مظلما الى شى آخر اى مما هو غير عدم النور من امكانه او نحوه فهذه البرازخ
اى الاجسام التى اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة اى
مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله
بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اى من الكواكب
ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها النور فى البرزخية
ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فما فارقت به هذه البرازخ
وهى التى لا يزول عنها الضوء تلك وهى التى يزول عنها الضوء من النور

زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك
نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها فيكون
نوراً عارضاً لافتقاره الى محل يقوم به وحامله جوهر غاسق اي مظلم
من حيث الجسمية دائماً لا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ
لازمه النور او فارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس بغني
في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما افتقر اليه فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر
الى الغير ممكن ووجوده اي وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق
والا للازمه واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال
النور عن بعض الاجسام كيف اي كيف يكون وجود النور العارض
من الجوهر الغاسق والشيء اي والحال ان الشيء لا يوجد اشرف من ذاته
لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من
الجوهر الغاسق فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غيرها هيآتها المظلمة
واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها علة للانوار العارضة
فالاولى ان لا يكون هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية المفتقرة الى القيام
بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله وهيآتها اي وغير هيآت الجواهر
الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر الهيآت الظلمانية وهي الجسمانية
لا محالة معلولة للنور وان كان عارضاً فكيف يجوز ان يكون تلك الهيآت
علة للنور ايضاً هي خفية اي وبوجه آخر هو ان الهيآت الجسمانية الظلمانية
خفية في ذاتها كيف يوجب ما ليس اخفى منها اي من الانوار العارضة
او مثلها اي ما ليس مثلها في الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل من المعلول
فينبغي ان يكون معطي الانوار اي العارضة للبرازخ اي للاجسام
غير برزخ اي غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل اي ذلك البرزخ او
الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على الجميع اي جميع الاجسام والغواسق

[illegible]

فانه ما يلزم من الدليل المذكور ان يكون معطي النور الا يكون الجسم المطلق والا لازمه وهو لا يبطل علية مطلق الجسم لجواز ان يكون بعض الاجسام المخصوصة كالشمس علة لبعض انوار مخصوصة ولم يفارق منه معلوله ل من خط

لان اول ان جوهر كل علة هو اشرف من جوهر معلوله ان منه لا يجوز الجوهر الغاسق لا يحتاج النور الى ... [illegible] ... النقص المشتمل عليه وفيه نظر واضطراب ل من خط

القيام بالجواهر الغاسقة المظلمة ... [illegible] ... فالاولى ان لا يجوز ان الجواهر الغاسقة ... [illegible] ل من خط

من انها لو كانت علة للانوار العرضية لازمتها ولكان الشيء علة لما هو اشرف منه
وهما باطلان فهو المعطي للبرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اي الاجسام
والغواسق اي هيآتها المظلمة وهو الجواهر العقلية على ما سيجيء بيانه ان شاء الله
العزيز فصل في بيان افتقار الجسم وهيآته النورية والظلمانية في الوجود
الى النور المجرد الغواسق البرزخية اي الاجسام لها امور
ظلمانية هي هيآت وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم
والروائح ونحوها من العوارض وخصوصيات المقدار وان لم يكن المقدار
زائداً على البرزخ اي الجسم على ما عرفت الا ان له اي للمقدار تخصصاً
ما وتقطعاً وحداً ينفرد وفي اكثر النسخ يتقدر به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء
التي يختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها
ليست للبرزخ بذاته والا لما شاركت فيها البرازخ ولا حدود المقادير لها
بذاتها والا استوى الكل اي كل البرازخ فيها اي في الحدود وكانت
الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فله اي للبرزخ ذلك اي
ما يتخصص به وينفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية
محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية غنية
اي عن المؤثر ما توقف وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة
البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقرت في تحقق وجودها الى
المخصصات من الهيآت الظلمانية وغيرها اي المخصص الخارج لكنها مفتقرة
اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيآت اي الظلمانية لم
لم يكن تكثرها لعدم المميز من الهيآت المفارقة اي بين برزخ وبرزخ
واذا لم يستغن الاجسام عن الهيآت ولا الهيآت عن الاجسام ولا يمكنه
تخصص ذات كل واحد اي من الاجسام وهيآتها بالآخر للزوم الدور
الممتنع وجوده وليس بجائز ان يقال ان الهيآت المميزة لوازم للماهية البرزخية

لا يخفى عليك ان الامر الخارج عن الجواهر الغاسقة وهيآتها الظلمانية لا يلزم ان يكون جواهر عقلية لحصره ... [illegible] ... ليس في ما ... ل من خط

ان كون التوقف المذكور على وجه لزوم الدور الممتنع محل الكلام لجواز ان يحصل كل واحد منهما بالتميز النوعي الذي لا يتوقف على التميز النوعي الذي هو علة للتميز الشخصي فلا يلزم الدور ل من خط

يقتضيها هي اذ لو كان كذا لما اختلفت اي الهيآت في البرازخ وقد
اختلفت فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيآت المميزة والحدس
يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس بعضها من بعض اذ لا اولوية تجب
الحقيقة البرزخية الميتة اي العلية لبعض ومعلولية الآخر من العكس وستعلم
من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيآت الظلمانية
والنورية لما لم يكن وجود شيء منها عن شيء اي منها على سبيل الدور
لامتناع توقف شيء على ما يتوقف عليه فيوجد موجده فيتقدم على موجده
ونفسه وهو محال اذ لم يكن غنية لذاتها لافتقار كل من البرزخ والهيئة
الى الآخر فكلها فاقرة الى جوهر غاسق وهيئة نورية او ظلمانية فيكون اي
ذلك الغير المفتقر اليه نوراً مجرداً لانحصار غير الجوهر الغاسق
والهيئتين في النور المجرد عن المواد بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولى
والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود لشيء من الثلثة عنده والجوهر
الغاسق وهو ما لا نور فيه جوهرية عقلية اي امر عقلي اذ ليس لها وجود
في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني
عن المحل وغاسقية عدمي اي مفهوم عدمي اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد
اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث هو كذا اي من حيث هو جوهر
غاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي بل هو اي الجوهر الغاسق
انما يوجد في الاعيان مع المخصوصيات من شكل ومقدار معينين ووضع
واين كذلك الى غير ذلك ضابط في ان النور المجرد لا يكون مشاراً
اليه بالحس ولا ما يستلزم ذلك ولما علمت ان كل نور مشار اليه اي اشارة
حسية وان كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم
فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما يشبه ذلك
فان كان نور محض اي غير عارض فلا يشار اليه اي اشارة حسية بطريق

في قوله

النور المجرد لا يشار اليه بالحس

على

عكس النقيض بل عقلية بطريق العرفان ولا يحل جسماً ولا يكون له جهة اصلاً
والا لكان مشاراً اليه كذلك بل نوراً عارضاً والتقدير خلافه ضابط
في بيان ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه
وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نوراً لنفسه قال النور العارض
سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نوراً لنفسه لان المعني به ان يكون
قائماً بذاته مدركاً لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده
لغيره فلا يكون الا نوراً لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نوراً
لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نوراً لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا
الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لما كان كذلك
فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه بذاته وادراكه لها وكل نور لنفسه
نور محض مجرد والا لما كان نوراً لنفسه بل لغيره كما بينا فصل اجمالي
في ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلاً نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس
جميع الحيوانات لانهن ايضا لا يغفلن عن ذواتهن كالانسان وبيانه انه
كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اي غير جوهر جسماني مظلم
لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس
اي الذي لا يغفل عن ذاته هيئة ظلمانية في الغير كالجسم مثلا اذ الهيئة
النورية ايضا ليست نوراً لذاتها لما تبين في الضابط الثاني فضلاً عن
الظلمانية فهو اي الذي لا يغفل عن ذاته نور محض مجرد لا يشار اليه
اي اشارة حسية لان ما لا يكون جوهراً غاسقاً ولا هيئة نورية ولا ظلمانية
كان نوراً مجرداً قائماً بذاته غير مشار اليه بالحس ولا في جهة ومكان والا لكان
احدها وليس بواحد منها فصل تفصيلي فيما ذكرناه ايضا لكنه قدم مجمله
مقدمة وهي ان المجرد كالنفس مثلاً لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها في ذاتها
كما في ادراكها للخارجيات تصدر الفصل بالدعوى فقال هو انه الشيء التام

كل ما هو نور لنفسه نور مجرد

نفوس الحيوانات مجردة

بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه
بوجوه الاول قوله فان علمه اي بذاته ان كان بمثال اي لذاته في ذاته
ومثال الانانية على ما في النسخ المشهورة ومثال الانانية على ما في
نسخة مكتوبة مقروة على المصنف مقابلة بها ايضا وهذه النسخة
اصح ولهذا غير في تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانانية
ليس هي اي الانانية فان مثال الشيء ليس هو الشيء بعينه طابق ام لم يطابق
فهو اي مثال الانانية بالنسبة اليها اي الى الانانية هو لانه غير لانه مع
المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى مثال
انانيته اشار اليها بهو فلهذا كان مثال الانانية بالنسبة اليها هو
والمدرك هو المثال حينئذ الذي هو غير الانانية لا الانانية والا
لكان المدرك انا لا هو ويلزم انه يكون ادراك الانانية او الانانية
بعينه ادراك ما هو هو اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها ادراك
شيء هو هي اي هو نفسها وانه يكون ادراك ذاتها اي ذات الانانية
بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته
فهو مدرك لعين ما به انانيته ويشير اليه بقوله انا لا امر يطابقه من صورة
ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اي بخلاف
ادراك النفس للامور الخارجية عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكر
من المحال وانه المثال وما له ذلك اي المثال وهو الامر الخارجي الذي
هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا انا احدهما
هو دون الآخر ليلزم ما ذكره الثاني قوله وايضا ان كان اي علمه
بمثال انه لم يعلم انه مثال نفسه لم يعلم نفسه لان العلم بالمثال انما يعلم
الشيء اذا علم انه ما ادرك مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال
نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك

ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على ان
علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا
او غيره وهو قوله وكيف ما كان اي الشيء القائم بذاته المدرك لها
اي سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور انه يعلم الشيء المذكور نفسه
بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد صورة ومثالا للذات
او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اي فان ذلك
الامر الزائد على نفس الشيء يكون صفة له فاذا حكم اي المدرك لذاته
ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة
وغيرهما من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات
ودونها اي دون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على
علم الذات لاستحالة ان تجهل الذات ويعلم ان الامر الفلاني صفتها
وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها المفروض
علم الذات بها بهذا التقدير بهذه الوجوه ولا يخفى انها اقناعية وانت
لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك بها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك
بصورة او زائد فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك
الظاهرة لنفسها او الغير الغائبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها
اي ادراك الذات وفي بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما
اي بنفس ذاتها من غير زائد عليها وانك لا تغيب اي ذاتك قط
عن ذاتك وعن ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك
الكل بدون جزء وما تغيب ذاتك عنه كالاعضاء من القلب
والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على ان النفس مغايرة
لها وانما خص القلب والكبد والدماغ بالذكر لانها هي الاعضاء
الرئيسة يجب بقاء الشخص كما دلت عليه المباحث الطبية فهو مظنة ان يتوهم

فيها انما هي النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى
بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق
وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون الحس والحركة
الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا توجب
الترتيب وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ليس من المدرك منك
والا ما غبت عنه عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء
فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا ما غبت عنه حيث كان لك
شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم
انه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شيء منها
ذاتك ولا جزء ذاتك والا لكان مشعورا به وغير مشعور به وهو محال
والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذات او توخذ عبارة
عن سلب الموضوع او المحل كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع
او لا في محل ليست بامر مستقل يكون ذاتك نفسها هي الجوهرية اما على التفسير
الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع لا في المحل
سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري او السلبي شيئا مستقلا يكون هو
الذات المدركة وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا كما هو راي بعض المشائين
وادركت ذاتك بامر زائد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغائبة
عنك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة
فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك
وفيه اي وفي هذا المعنى شاركك كل من ادرك ذاته وانانيته وهو
انه لا يجد بعد التفتيش ما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انانيته ولا يرى
ان ادراك الذات نفسها بعينها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به

انت

انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك واراد ان يبين ان ادراك
الانانية الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانانية التي هي النفس لا امر زائد
عليها وان زاد الادراك عليها في موضع استنتج مما تقدم فقال فالمدركية
اي ادراك الانانية اذ ليست بصفة ولا امر زائد على ذات المدرك
كيف ما كان اي المدرك ولا تستشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية
غير زائدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال وليست
اي المدركية جزء انانيتك ويبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ واذا كان الجزء الآخر
وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك الا شعورا لم يزد
عليها ولا تستشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون
ما انت به انت انانيتك الا اذا بين ان الشيئية غير زائدة على المدركية قال
فتبين من هذا الطريق ان الشيئية غير زائدة ايضا على الشاعر اي المدرك لذاته
اذ لو زادت لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة ولا يكون من ذاتك
الا شعورا لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر
لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو
نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه
فهو نور محض ولان الظهور حقيقة النور والاظهار صفة قال ومدركيتك
للاشياء الاخرى التي هي اظهارها لك تابع لذاتك لكونها صفة
لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية خارج عن حقيقتها
ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي لذاتك فان فرضت ذاتك انها
اي حقيقة موجودة تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها وفي اكثر النسخ يدرك
نفسها فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات تلك الانانية مجهولة
لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات
المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته

الامافلنا من انه نفس الادراک والظهور الروحانی لاشی اخر یتبعه الادراک
واذا اردت ان یکون للنور ای المطلق النور مجردا او عارضا وان کان سیاق
الکلام یمیل علی انه یرید به المجرد لانه بعد هذا شرع فی الانوار العارضة وانما
یتمیز المجرد عن العارض بعد اشتراکهما فیما ذکره ان المجرد نور لنفسه ای قایم
بذاته والعارض نور لغیره ای قایم به عندک ضابط فلیکن ان النور
هو الظاهر فی حقیقة نفسه المظهر لغیره ای من الموجودات الجسمانیة
والروحانیة بذاته وهو اظهر فی نفسه من کل ما یکون الظهور زایدا علی حقیقته
ولهذا لا یمکن ان یکتسب بحد ورسم ولا ان یعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان
یدرک الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب کون المعرف اجلی من المعرف
وانما یمکن ان یدرک بما هو اشد ظهورا منه اعنی انه یدرک باشراق
نور العقل علیه ان کان قایما بنفسه خافیا علینا کنفوسنا فیکون هذا الاشراق
بالنسبة الی نفوسنا کاشراق الشمس بالنسبة الی ابصارنا فکما ان ابصارنا لا تبصر
الا باشراق نور الشمس فکذا نفوسنا لا تدرک ذواتها ولا غیرها ایضا من المجردات
الا باشراق نور العقل علیها هذا کله سوی ضابط النور فی الانوار القایمة بذواتها
واما الانوار العارضة القایمة بالجواهر فهی وان کانت انوارا لغیرها من المحال التی
هی فیها فلیس ظهورها ایضا زایدا علیها بحیث یکون فی نفسها خفیة بل هو نفس
الظهور المفتقر الی المحل والیه اشار بقوله والانوار العارضة ایضا لیس
ظهورها لامر زاید علیها فیکون فی نفسها خفیة بل ظهورها انما هو لحقیقة نفسها
ولیس ان النور یحصل ثم یلزمه الظهور فیکون ای النور فی حد نفسه لیس بنور فیظهر
بشیء اخر ای من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوریته ولیس کما یتوهم
فیقال نور الشمس یظهره ابصارنا بل ظهوره بنوریته ولو عدم الناس کلهم
وجمیع ذوات الحس ای الباصر من الحیوان لم یبطل نوریته ولما کان المذکور
فی هذا الفصل من المباحث الحکمیة المهتد به یحصل للانسان بصیرة بمعرفة نفسه مع

ان معرفتها تمم الحکمة واصل الفضایل وعلیها یتوقف معرفة دقایق الحکمة
ودقایق المتالهین کما جاء فی الوحی القدیم اعرف ا نفسک یا انسان تعرف
ربک وفی کلام النبی علیه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفکم بنفسه اعرفکم
بربه وفی کلام افلاطون من عرف ذاته تاله وفی کلام ارسطو معرفة النفس معینة
فی کل حق معونة کثیرة الی غیر ذلک مما یطول الکتاب بذکره کرره بعبارة اخری
تاکیدا للتفهیم وقال عبارة اخری لیس لک ان تقول شیء یلزمه الظهور فیکون
ذلک الشیء خفیا فی نفسه بل هو نفس الظهور والنوریة وقد علمت ان الشیئیة من الجوامع
والصفات العقلیة وکذا کون الشیء حقیقة وماهیة ای من الاعتبارات
العقلیة التی لا وجود لها فی الاعیان وعدم الغیبة علی فرض الادراک
من انه عدم الغیبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبی لا یکون ماهیتک
لاستحالة ان یکون الامر الاعتباری او العدمی ماهیة النفس فلم یبق الا الظهور
والنوریة فکل من ادرک ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر لذاته
ومدرک لذاته فالمدرک والمدرک والادراک ههنا واحد کما یکون العقل
والعاقل والمعقول واحدا هذا ای المذکور فی هذا الفصل احد الطرق
ای فی اثبات المطلوب وفی بعض النسخ احدی الطرق وفی نسخة هذا
اخر الطریق والاول اولی لانه یذکر طرقا اخری فی اثبات هذا المطلوب
حکومة فی ان ادراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته او کونه نورا لذاته
لتجرده عن المادة کما هو مذهب المشائین والغرض من فصل هذه الحکومة
ان من یدرک ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال وتزید ای علی ما قلنا فی ان من
یدرک ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ وفی
بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم یلزم الان یکون طعما لنفسه لا غیر والنور
اذا فرض تجرده یکون نورا لنفسه فیلزم ان یکون ظاهرا لنفسه وهو الادراک
ولم یلزم ان یکون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها علی ما یلزم من

مذهب المشائين اذ ليس نور النفس ليدوم الظهور بل ظهوره لنفسه
محسب ولو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت
الهيولى التي اثبتوها شاعرة لنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها ليكون صفة
بل ماهيتها لها فيكون ذاتا وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى
للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة اي في تفسيرهم الادراك بانه عدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها اي بعد الهيولى اعني الذات
عن نفسها لامتناع بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها
لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غائبة عن نفسها وان عني بعدم الغيبة اي في التفسير
المذكور الشعور اي بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع
الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة على ما يقوله المشاؤن وزعموا ان ادراك
المفارق فانه هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور على هذا
التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم يرجع اليه عندهم
والى النفي التالي اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة
غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عني بعدم الغيبة الشعور صار
التعريف دوريا لتعريفهم ادراك المفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم
الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة بنفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل
بالهيئات فهيهنا الهيئات منعتها المادة اي عن ادراكها نفسها لكونها
غير مجردة فالمادة ما الذي منعها اي عن ادراكها نفسها مع تجردها
وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما الذي منعها واعترفوا
اي والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا آخر غير ما مر بان الهيولى ليس
لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا او الصور اذا حصلت فيها
ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما مع قطع
النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى

سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به من انه الجوهر هو
موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والنفي سلبي خارج عن
ماهية الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيء ما مطلقا
مجردا عن المادة فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن الحلول والاجزاء
ولم ما ادركت الصور التي فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وانهما
اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى
اللازم على رأيهم انه شيء ما او جوهر ما امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجوده
في الخارج فضلا عن حلول الصورة فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم
والا فهو خارج عن مقصود الفصل ثم قال هؤلاء اي المشاؤن
ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عندهم نفس ماهيته
واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت وليس شيء اي في الوجود
هو نفس الماهية مطلقا بل فقط وفي بعض النسخ بل اذا ثبت خصوصه
فيقال انه ماهية او موجود والهيولى لا يبقى يعني على رأيهم الا ماهية
ما او وجود ما فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما فكان واجب
الوجود كذا لكونه موجودا ما تعالى ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود
يعقل ذاته والاشياء فلم هذه البسيطة اي المذكورة في الهيولى مع انه موجود ما
فكان يجب ايضا في الهيولى ان يعرف ذاتها والاشياء لانها موجود
محض وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي ذاته هو نور لنفسه وبالعكس
وهو انه كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور العارض مجردا
اي عن المواد وهي محله الذي عرض له كان ظاهرا اي نفسه لنفسه مثل النور
المحض فما حقيقته انه الظاهر لنفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقة النور
المعروض مجردا فان الهيولى تنعكس راسا برأس فانه الذي فرض مجردا ما كان

في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجرد الانعكاس اليهوهو
على ما لا يخفى **فصل** النور ينقسم الى ما هو نور في نفسه لنفسه وهو النور
المحض لاشراقه في نفس الامر وظهوره في نفسه اي ادراكه لها ولهذا لا تغيب
عنها والى نور في نفسه وهو لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت
انه نور لغيره وهو محله فلا يكون نوراً لنفسه اي ظاهراً لها مدركاً اياها
وان كان نوراً في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره
فلا يكون مدركاً لنفسه والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه
اذ لا نور فيه من حيث الجسمية فلا يكون نوراً في نفسه اي مشرقاً في نفس الامر
ولا لنفسه على ما عرفت من انه ما لا يكون نوراً في نفسه لا يكون نوراً لنفسه
لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته
ولا غيره اصلا والحيوة هو ان يكون الشيء ظاهراً لنفسه اي مدركاً لها
والحي هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء
لذاته والفعل ايضاً للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات
وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم
بذاته مجرد عن الحوامل حي وكل حي فهو نور محض والغاسق اي الجسم المظلم
ان ادرك ذاته كان نوراً لذاته اي ظاهراً لها فلم يكن جوهراً
غاسقاً وقد فرض كذلك هذا خلف وان اقتضى البرزخ اي الجسم
او غاسق ما اي مظلم ما من حيث هو كذا اي من حيث هو جسم ومظلم
الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه في الجسمية او الظلمة ذلك
اي الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة
وليس كذا لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر
الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة اي على ذاته حالة فيها كان على الغاسق
من انه تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على

مشاركه

حصول الشيء عند غيره وغير مناف لحصوله عند نفسه ضرورة عدم توقفه على حلول لا يتصور بين الشيء ونفسه فلا يجوز ... عن النور العارض لغيره المستلزم لحصوله عنده منافياً لادراكه ذاته المستلزم لعدم غيبة ذاته عن ذاته الا هو حضوره عند نفسه ... منه حفظه

غاية ذلك ... ان الجوهر الغاسق لا يدرك ذاته وغيره بذاته ... لا يوجب ان لا يدرك ذاته وغيره بالصورة الحالة فيه ... منه حفظه

[illegible]

مشاركه اقتضاؤها وليس كذلك لان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا تكون ظاهرة
في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا تكون ظاهرة لذاتها لكونها نوراً لغيرها
لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا تكون
حية عالمة واذ ذاك فيستحيل صيرورة الجسم الجماد بسبب هيئة غير حية ولا عاقلة
حياً او عاقلاً وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق
من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا يكون نوراً لنفسها لان وجودها
لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شيء
اذ لابد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه ظهور في نفسه لان ظهور الشيء
فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهراً في نفسه لا يكون ظاهراً لنفسه
اي شاعراً بها واذا لم يكن شاعراً بها لا يكون شاعراً بغيرها فان شعور
الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته
على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة اي ظاهرة
لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اي من البرزخ والهيئة
ظاهر لنفسه اي مدرك لها والهيئة فلم يكن وجودها الا لغيرها وهو
البرزخ الذي هو محلها لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه فانه انما يحصل
من شيئين شيء قائم بنفسه اذا كان وجود كل منهما لذاته لان وجود كليهما او
احدهما لغيره بل القائم منهما اي بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض
في قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائماً بنفسه مع زوال العرض كالابيض
اذا اسود فانه كان شيء ما مدركاً لذاته فلا يكون اي ذلك المدرك
الا عالماً ذاته منهما اي الا الذي يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته
لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها والغاسق فالمدرك
الاخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة في الغير فيكون ذاته لذلك الغير
فان الهيئة والبرزخ شيئان لكل ذات وخاصية ليست للاخرى فانه ذات

عدم ظهور النور العارض لذاته لا يوجب عدم ظهور شيء به فانه ... النورية ... بنفسها مع ذلك يظهر بها اشياء فالنور العارض ظهور لمحله فالنور وظهوره ... منه حفظه

... ان البرزخ ... وليس كذلك ... منه حفظه

ولو سلم ذلك فلا يجب ان يكون شعوره بذاته بذاته لجواز ان يكون ... بصورة حالة فيه ... منه حفظه

... ما ذكره ... الشيء ... العلم بشيء ... المعروض ... ذات الصورة من حيث هي صورة ... ولا الصورة ... كذلك ولا المركب من ذات الصورة ... فهذا المجموع ... منه حفظه

... لا يجب ان يجوز ... منه جوهر ... منه حفظه

احدهما له وذات الآخر آخر لا شئ واحد له ذات واحدة ويمتنع
كونهما ذاتين كما ذكرنا ودريت انه اي البرزخ غير ظاهر في نفسه
لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهر النفس واذا لم يكن
ظاهر النفس لا يكون مدركا لا لها ولا لغيرها وهو المطلوب ايضاح آخر
اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا لكونه من العلوم الشريفة
والمسائل المهمة نقول انه يجوز ان يكون شئ يظهر الشئ لغيره كالنور العارض
للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي لجسمها للابصار او كالنور العارض
للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من
ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته اي دركه لها
واذا كان شئ اظهر امرا لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهر النفس اي
مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره
في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا نقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفس ذلك
الشئ على انه يصير به اي بذلك الاظهار الشئ ظاهرا عند نفسه اي مدركا
لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه
على نفسه فلا يظهر نفسه لنفسه بشئ ما ابدا كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه
لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره لنفسه
والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شئ
لما تبين في هذه الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى
وقال وايضاح طريق آخر لو اظهره اي البرزخ امر غير نفسه على نفسه لنفسه
عند نفسه شئ بحيث يدرك نفسه لما ظهره النور الذي هو في نفسه
ظهور دون غيره من الهيئات المظلمة المجسمة وكان كل برزخ استنار
ظاهر النفس اي مدركا لها وكان حيا وليس كذا واي خصوص لوحيد
وفي بعض النسخ بعض للبرزخ هيئات ظلمانية اي بسببها لا يوجب

ان يظهر نور عند نفسه اي لا يوجب ذلك لخصوص ان يظهر البرزخ
عند نفسه نور له لخصوص النوري لما لم يوجب ذلك فالظلماني بطريق
الاولى او لان الظلماني لو اوجب ذلك لاوجبه النوري بطريق الاولى
وقد بينا انه لا يوجبه ونقرر من جهة اخرى ان ما ظهر لنفسه فظهوره لنفسه
ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما لان ظهور الشئ لنفسه يقتضي ان يكون نورا
قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه
لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض
الى ان كل ما هو برزخ لا يكون ظاهر النفس اي مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب
قاعدة في ان المجسم وهيئته لا يوجد جسما واذا دريت انك في نفسك
نور مجرد اي عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست تقوى
على ايجاد برزخ فاذا كان من النور المجرد الحي الفاعل ما يقصر عن ايجاد
البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن
ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشئ واخراجه من العدم الى الوجود
ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهر النفس ومدركا فيستحيل ان يوجد
جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اي الحيوة وامتناعه عمن
لا ادراك له **فصل** في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو
بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون مستدلين عليه بانها لو
كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس لاستوائهما
في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر
كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك انما كان
يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود من الكمال والنقص
اما مع اختلافها في مراتب الوجود فيكفي لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي
العلية ونقصان الآخر المعلولية فان النور التام علة لوجود الناقص دون

اختلاف الانوار المجردة بالكمال والنقص لا بالنوع

العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث
الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف
ما تقدم من الفصول وقال النور كله اى سواء كان جوهرا او عرضا في
نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص وبامور خارجة اى عن الحقيقة النورية
لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب اليه
المشاؤون كان مركبا من اجزاء واقلها جزآن واليه اشار بقوله فانه اى
فالنور ان كان له جزآن وكل واحد غير نور في نفسه كان اى كل واحد منهما
جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع اى
المركب من الجزئين اللذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما
جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور
من تركب ما ليس بنور وان كان احدهما والآخر غير نور فليس له اى لما هو
غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس بنور
وهي اى الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون
الآخر جزءا وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان كل واحد من الجزئين نورا لا يختلف
الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه
حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجري مجراهما مما فارق
بعض الانوار بعضا وستري الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى

فصل ومن طريق آخر نقول الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا
لا يختلف في الحقيقة والا انه اختلفت حقايقها كان كل نور مجرد فيه النورية
التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذي به تميز بعض لاختلاف
حقايقها بالعرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور اما ان يكون هيئة في النور
المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور
المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لكونها عرضا له لا يحصل فيه الا بعد حقيقته

ما هيته مستقلة في العقل فيمكن حصولها فيه حينئذ واذا كان كذلك فالحقيقة
لا يختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور المجرد
هيئة فيه اى في ذلك الغير الظلماني فليس اى المفروض انه نور مجرد
بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجردا
وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الآخر ولا شريكه
في المحل وليسا برزخين ليتمزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر فالانوار المجردة
اى عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقايق
ايضاح آخر لانه ان الانوار المجردة لا يختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق
كلامه بل في العقول يدرك نورية ذواتها اذا تبين اى من الابحاث السابقة
ان انانيتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرد وهو مدرك لنفسه والانوار
المجردة غير مختلفة الحقايق فيجب ان يكون الكل اى كل الانوار المجردة عقولا
كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شيء كالنفس الناطقة
يجب على مشاركه في الحقيقة كالعقل هذا اى المذكور في هذا الايضاح
طريق آخر اى في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذ علمت
ما سبق اولا يعني في الفصل التفصيلي من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته
ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه احدها هذا والآخر هو المذكور
في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس قاعدة
في بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ
نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ
والهيئات الجسمية نورية كانت او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد لافتقارها
الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا
فهو حي مدرك لذاته لانه نور لنفسه فصل في اثبات الواجب
لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول

قاعدة

اثبات الواجب ووحدانيته وبراءته عن النقائص

بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته اي محتاجا فاحتياجه لا يكون الى
الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة
لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت سلمنا عدم توقفه
عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه
يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجد لا في جهة له معلول في جهة
يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله واني يفيد الغاسق
النور اي كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق
اخس وفي جهته فان كان النور المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم اي لكون
افتقاره وهكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور آخر مجرد قائم بذاته ثم لا
يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان
الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة
والبرازخ وهيآتها الى نور اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه
نور وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اي بجميع الانوار
لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنور القيوم
لان قيام الجميع به والنور المقدس اي المنزه عن جميع صفات النقص
حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى منه
وهو النور القهار اي لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره
الغير المتناهي شدة وقوة اذ انوار الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة
من لمحات اشراقه ولوايح لمعان برقه غير منفصلة عنه بل متحدة به
نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد نور الكواكب واشعتها في النهار
بنور الشمس وشعاعها والنور الغني العالي مشتمل على الكل ضرورة اشتمال
النور الاشد واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب
فيصير الانوار كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها

ولشدة نوريتها وقوة اشراقاتها وافراط ظهورها يتجافى عنها الحواس وتنبو عنها
القوى فلا يدركها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا
لا يصل الى ادراكها اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع
في اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة وهي قوله وهو الغني المطلق
اذ ليس وراءه شيء آخر اي من مراتب العلية يفتقر اليه ليكون غنيا مطلقا وهو الذي
لا يفتقر في ذاته ولا في كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق
لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر ولان فقر كل شيء الى الغني اذ للغني نوع فقر
اليه فلو استغنى شيء عن الغني انتفى عنه ما هو الاولى فكان عادم كمال
ومفتقرا الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا
ثبت ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد
غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك لو استغنى كل واحد منهما عن الآخر
اولاولية لا يخفى على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على
الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه آخر
وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما لا يختلفان
في الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة الحقايق ولا يمتاز
احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه اي من الحقيقة النورية المجردة لان
ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يعرض انه لازم
للحقيقة اي النورية اذ يشتركان فيه لاشتراكهما في الحقيقة التي
هي ملزوم ذلك الامر ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا
فانه ليس وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما مخصص
احدهما او كليهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه يكونا قبل التخصص
وفي بعض النسخ التخصص متعينين لا مخصص وهو محال لاستحالة
التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا يتصور التعين

المثل المساوي

والاثنينية الا بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغني المطلق فالنور المجرد
الغني واحد وهو نور الانوار والنور الظاهر الاقهر الذي هو نفس الظهور
العقلي الشمسي شمس عالم العقل وما دونه الاشعة الظاهرة عن اشراقه
والاشعة التابعة للمعانه الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وهيآتها
التي هي اكثف الاشعة الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده ولا ند له الذي
هو المثل المساوي له من جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقة
نوعية وليس في الوجود الا واجب واحد فلا ند له ولا مثل له اي في شدة
النورية ونحوها وهو القاهر لكل شيء لشدة ظهوره وكمال نوريته
ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه اذ منه
بدو كل بادو اليه اوبة كل آيب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان
ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه
لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اي
في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم الاول بل يرجح
اي بل يترجح تحققه بمرجح اخر فلم يكن اي نور الانوار بغنيا حقا لانتقاره
في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة
الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه
وايضا من طريق اخر بيّن انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه
لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشرط او لحصول
ما لعدمه مدخل في وجوده كالموانع والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما
وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشيء
لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق وكذا الثاني لانه وحداني الذات
من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط فلا يتصور
عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني

ذلك مناف لا تكرر ونور [illegible] المق[illegible] [illegible] من نور الانوار لا يختلف [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] امتناع العدم [illegible] اذ امتناع [illegible] امتناع المعلول [illegible] عدم [illegible] نور الانوار [illegible] ومعلوله ممكن [illegible]

كون الشيء وحداني الذات لا يقتضي [illegible] لوجوده شرطا اذ الانوار المجردة وحدانية الذات [illegible] [illegible] وجوده شرط [illegible] [illegible] شرايط كثيرة [illegible]

قوله الغني

لا شرط له في ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه
واجبا وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة ما نعاله فلا ضد له على اصطلاح
الحكيم لتوقفه على الموضوع لان الضدين عندهم الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم
هو المساوي في القوة الممانع واليه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم
استنتج فقال واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء
الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا
وقيام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية
كانت او ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه اي من الصفات الحقيقية
دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجمالا فلان الهيئة الظلمانية
لو كانت فيه اي حالة في ذاته للزم ان يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية
توجبها اي تقتضي حصول تلك الهيئة العرضية الظلمانية في ذاته فيتركب
اي نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض والمقدر
خلافه هذا خلف والهيئة النورية لا تكون الا فيما تزداد بها نورا فنور
الانوار يستنير باستنارة بهيئته فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور العارض
الذي وجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو محال
هذا ظاهر غني عن الشرح اجمال اخر فلان الهيئة النورية لا تحل في ذاته لانه
هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اي ذات
المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اي ذات المستنير وهو
نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا انور من نور الانوار طريق اخر تفصيلي
في ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة في ذاته لان تلك الصفة لا يكون
واجبة اذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة لواجب اخر لذلك بعينه
ولا لممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لانتهاء كل الممكنات في سلسلة الحاجة

[illegible] ذلك الوجوب والغنى المطلق مستلزمين لاحتياج الكل اليه [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] لا يحتاج [illegible] [illegible] [illegible]

حلول الشيء في شيء لا يستلزم تركب [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] الهيئة النورية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

اليه وهو بين الاستحالة بل يكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار فظهور
بطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال
هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة
القبول اما لان فعل الفاعل قد يكون في غيره وقبول القابل لا يكون في غيره
واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمفعول والقابل لا يكون علة تامة للمقبول
وهما ينتجان من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان
جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان الجهتان واحدة ولما صارت
اثنين لاستحالة صيرورة شئ غير ذي جزئين وغير قابل للتفصيل شيئين اولا جزاء
فيه لا اثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان
بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا
ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل لكان كل فاعل
لما قبل فاعلا اي فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اي قابلا
لما فعل بنفس الفعل اي من غير احتياج الى شئ اخر وليس كذا
لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل
الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددا في موضع فلا يصيران واحدا
ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنان وان لم يبق احديهما او كلتاهما فلا اتحاد
وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا بالاتصال او امتزاج كالماء بين او
او ماء وطين او بتبدل احد جزئي شئ وبقاء الاخر فيصير شيئا اخر كالماء
يصير هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار على
هذا التقدير جهة تقتضي الفعل ~~وجهة القبول~~ وجهة تقتضي القبول
ولما كان الجهتان اما ان يكونا داخلين في ذاته او خارجين عنها او احديهما
داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط خارجة له
فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تاثره عن الغير المعلول

غاية ما لزم من الدليلين المذكورين كون احد المعلولين الى التحققين الآخر وهذا انما يوجب تغاير المظهرين لا تغاير ذات هو صادر بانه حقيقة وتركيبها كما انه صدر من النور على نور الانوار وصدر منه ما هو اخفى منه حيث لا يوجب تكثر ذاته
ن من خط

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب ان يكون الوجوب مبطلا للقوة التي اقتضتها القابلية اذ الشئ الواحد لا يبطل نفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية اذ الاستعداد لا يبقى عند وجوب الشئ لها فتغايرا له
من شرح هذا الكتاب للفاضل الشهرزوري

لو كان تحقق احد الجهتين به من جهة الاخرى موجبا لتعدد ذات الشئ وتكثره لكان تحقق النور به من الوجوب موجبا لتكثر وهو ان تكثر ذات الواجب وهو خلاف ما هو معتقده
ن من خط

واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون
ذلك بجهتين فيلزم احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا حتى فرضنا خارجتين
او احديهما خارجة فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة
التسلسل فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف
ولما نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيهما عنه بطريق
آخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين
لما عرفت من انه لا يتصور نوران غنيان في الوجود ولا احدهما نور غني
والاخر نور فقير لانه الفقيران كان هيئة فيه فيعود الكلام اي السابق
اليه من انه علته اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو
مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم
خلاف المفروض ولا انه يكون احدهما نورا والاخر هيئة ظلمانية لانه
يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان مفيد الهيئة الذات او غيرها الى الجهة
ولا انه يكون احدهما جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا فيكون كل واحد
غير متعلق بالاخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار
ايضا كالنور الفقير المستقل هذا خلف فثبت ان نور الانوار مجرد
عما سواه اي من جميع المواد والبرازخ والهيات والصفات
لا ينضم اليه شئ ما وهي بعض النسخ ولا ينضم اليه شئ من الهيات وان كانت
نورانية واي استنارتها وكان في الوجود النور منه لان المنير النور هو
من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي
لا يتخصص بشئ من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر
من شرر ناره ولا يتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجملها
واتمها واكملها ولما صح حاصل على الشئ بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته
وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها

تحقق الجهتين للفعل والقبول لا يوجب كون احد الجهتين او كليهما واحدة في الذات او هيئة قائمة بذي الجهتين او احديهما نورا مجردا والاخرى جوهرا غاسقا فلا يجوز ان يجيء ذات تكون قابلة فذلك الصفة بذاتها لا بسبب امر زائد عليها او بالتجوهر المستقل الفعال عنه فاعلا لها لانه يلزم من القابل فاعلا جهة كونه قابلا لابد لتغاير ذلك جهة دليل
ن من خط

عن ان لم يكن جهة كانت مستقلا بالقيام هذا ... جهة في ذات الواجب لذاته ... هذا ... شهرزوري

كون احد الجهتين جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا الايستتبع ان لا يتعلق احدهما بالاخر لنفس مع نوريتها لا تتعلق ببدنها الا وهو شرط صحة ... ولا يجوز ان يجيء جوهر غاسق جهة ... لصحة ... لما ... ذاته ... قابلا لصفة وبرزخ فاعلا لابد لتغاير ذلك من دليل
ن من خط

فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد عرفت
بيانه لكشفي كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير
الزائدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفينا عن الواجب من الصفات
هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية
فهي من جملة المعقولات العرضية التي هي امهات العوالي ولا يجوز عليها
منها شيء الا انها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها في الذات
المضافة بشيء يتعلق بفعل وانفعال ومثالها من الواجب المبدائية والعلية
والمبدعية واعتبر عدم تقررها في الذات بتبدلها على يمينك الى شمالك
وهي في محاذاتك لتغير محاذاتك من غير ان تتغير في ذاتك فلا يحتاج الا في
تغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستمر برهان نفي
اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة
من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب
بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات المذكورة على صفات اضافية
وانما يصح عليه نفس الاضافة لا الصفة التي عرضها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها
كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت
من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب
سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من
المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدوسية والفردية
والوحدة والشيئية والحقيقية فان هذه كلها اما سلوب لعوارض
كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات
لا وجود لها في الاعيان لكونه شيئا كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية
في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه لا تخل به ومما يجب
ان تعلمه وتتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف

الصفات الاضافية اي من اتصاف ذات نور الانوار بها لما كانت من المعقولات الوضعية كانت اعراضا موجودة تستدعي محلا هو ذات الواجب ضرورة امتناع قيام صفة الشيء بغير ذات موصوفه ويلزم منه ما لزم من اتصافه بصفة ثابتة حقيقية ... منه حفظه

لطيفة على الابتدائها نفس الاضافة لا صفة عرضها الاضافة

الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب

فائدة جليلة

حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية يصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد
يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه
وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف
في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره **المقالة الثانية في ترتيب**
الوجود وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ
في ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول **فصل** في ان
الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك
اكثر من معلول واحد وانه جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط
مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب
من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد
الحقيقي واليه الاجوهر الظلمات او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر
عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء
النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء
ذاك فجهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بديهة ان الاشياء اذا
تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فما كانت تكون
اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضي ان يكون
لواحدها من العلة ما ليس للآخر فما يكون واحد منها غير الآخر ولهذا تتكثر افعالنا
لتكثر اراداتنا واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل
عنا الا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف من لا جهة فيه اصلا واذا كان
كذلك فلا بد من جهتين في ذاته لو اقتضى المختلفين وهو محال لان جهتي
الاقتضائين اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة والاخرى

لو امتنع تعدد السلوب والاضافات لتعدد الحيثية لامتنع تحقق سلب واضافة لتعدد الحيثية ... ذاته ... منه حفظه

المقالة الثانية في ترتيب الوجود ٥

لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور ... الظلمات
كان اي ذلك الغير جوهرا اي صح
جوهرا او عرضا

ان قالا ... اشياء ... واحدة

اذ الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد ... لا يصدر عنه الا واحد

لازمه وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الثاني
والثالث فواضح واما على الاول فنعود الكلام الى اللازمين انهما الصادران
عن الواحد الحقيقي الا من جهتين مختلفتين فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
وهو محال كما علمت او ينتهي الى جهتين هما من مقوماته فذاته اي ذات نور
الانوار الذي هو الواحد الحقيقي تصير مركبة مما اوجب النور ويوجب
الظلمة وقد تبين لك استحالته لكون ذاته بسيطة لا تركيب فيها
بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا توسط نور له الحكمة
الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا لما سيجي تحقيقه في هذه
المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل اخر اعم منه ولا من الاول
بقوله بل الظلمات لا تحصل منه اي من نور الانوار بغير واسطة واذا
كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا
ثم اشار الى دليل اخر بقوله وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى
فلا يقتضي غير النور على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فيمتنع ان يوجد من نور
الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع
صدور شيئين منه مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور والظلمة
والثاني والثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل
على امتناع صدور نورين بقوله ولا يحصل منه اي من نور الانوار
نوران فان احدهما غير الاخر اذ لو كان عينه لما كان الصادر شيئين
بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الاخر ولان اختلاف
الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان
المختلفتان ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين من ذاته
لامتناع التسلسل فتعينه اي من نور الانوار جهتان وقد بينا
امتناعهما لكونه ابسط ما في الموجودات وهذا اي البرهان يكفي

فی

في حصول اي في استحالة حصول كل شيئين منه كيف كانا اي سواء
كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والاخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا مشتملا
ان يمنع كونه كافيا في نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما في الحقيقة فلا يكون احدهما
غير الاخر قال وفي التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين لان
الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة او بالشدة والضعف
او بالكمال والنقص او بعرض غير متفق فيهما اذ لو اشتركا من جميع الوجوه
لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا ان يشتركا في شيء كالجوهرية
او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق
والاشتراك بينهما بانه يقول ما به الاشتراك والامتياز امران
متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقي فيلزم جهتان في ذاته
لا من غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان ومايناسبه
بان الشيء الواحد يسلب عنه اشيا كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا
شجر والمفهوم من احد السلبين غير المفهوم من الاخر وعلى هذا فكان يجب
انه لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف
الا بواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء وقبول الشيء للشيء
واتصاف الشيء بالشيء امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد
بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول والوصف وان
تتفطن بانه الصدور لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه او نعني
بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث كونه
مقابل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم
على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة فصل في بيان انه اول
صادر عن نور الانوار مجرد واحد وانه فرض وجود ظلمة اي من نور الانوار
فلا يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة

ولا تعددت نوريه

المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة
لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد غيرها من الانوار
لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول
والظلمات لتوقفها على الانوار كما سيبين في قاعدة الامكان الاشرف
ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد بطلانه فتعدد
الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة وفي بعض النسخ كثير ولا امكان
لحصول ظلمة من غاسق اى جوهر مظلم او هيئة اى عرض مظلم ولا
ولا نوران وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الآخر
وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان
فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض الاوائل العقل الاول
لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلوله وعند المشائين بعقل
الكل اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه في المشهور هو العلة لوجود
الفلك الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه
وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان
كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يتمايز اى هذا النور المجرد عن نور
الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهات نور
الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفية استلزامه للمحال فلا حاجة
الى تكراره هذا مع ما برهن من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق
وانما هي نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع
في الحقيقة الى زيادة في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج
عن التميز الفصلي والعرضي فاذن التميز بين نور الانوار وبين النور الاول
الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان في المحسوسات النور المستفاد
لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في النور الشمسي وشعاعها

هذا انما يتم لو لم يكن الظلمات جملة اشرف والحيثية لا لانوار لوجه

العقل الكل

اى جهة الصادر الاول هو العلة لوجود الفلك الاقصى غير يقيني لاحتمال ان يكون العلة نفس مسلما لوجه

فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا
واكثر كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو اضعف نورية واشراقا واقل
كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار
الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف النور الذي هو دون النور الاول فان له
نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار الكلية نسبة
الاجسام المشفة التي لا لون لها والى نور الى نور الشمس والانوار العارضة
اى للاجسام قد يختلف كمالها ونقصها بسبب المفيد وان اتحد القابل
واستعداده اى لقبول الانوار العرضية كحائط واحد يقبل النور من
الشمس ومن السراج فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن
ما يقبله من الشمس اكمل مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص
او ما ينعكس تقديره او كارض يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس
من الزجاج على الارض اى على تلك الارض من شعاع الشمس وله
تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس
عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض
في قوله ويتبين ان الارض بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا
تفسير الارض بالحائط وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فان فيه بعد لكثرة
الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج
او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينها
ليس الا لتفاوت المفيدين ههنا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون
الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع
من شعاع الشمس على البلور والسبج وهو الخرز الاسود فارسي
معرب والارض فان الذي يقبل البلور والسبج منه اتم اى مما يقبله
الارض من شعاعها والنور المجرد اى عن المواد والمحال لا قابل له ليقع

ادراكي لنور الانوار

بذاته وجوهريته فما وراء نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون
بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا
وهو علة كماله وكلما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له
بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا
يخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شيء فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية
والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه
سؤالا وقال فان قيل الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال والا لكان
لكل نور كمال نور الانوار فتخصصها اي تخصص الماهية النورية بنور النور
وهو كمال النورية بكمال النورية ممكن معلول نفتقر الى علة تخصص تلك
الماهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال قلنا هي
اي الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان ولا وجود لها الا
في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بخارج اي
بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الخارجي والماهية لامتناع
ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شيء واحد
ليس اصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت
الماهية به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية
لا امر زائد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمال
واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة في ذواتها
النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى
مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود وللذهني ولا
الذهني كالماهية مثل اعتبارات لكونها مشتركة بين كثيرين لا يتصور
في العيني اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان الجوهر
بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة

والضعف

سئل من الكمال والنقص قد يكون بسبب الفاعل لا القابل لانه تحقق فيها ان امور مختلفة بالشخص لا مختلفة فانه يمتنع لا الامر واحد ولا الامر خارج عنها نوع تأمل
ن منه حفظ

ليست شيء لي اتى او تعقل جواز صيرورته النور المشترك بين افراد عقلية لا حصلوا وجب الشبوت له في الافراد فيستدل ان المقتضي يخفى في جميع افراده كالسعل والحيوة مثلا وعدم جواز احتياج افراده الى علة ما هو كالحيوانية له اذ خواطئه فانه لعدم تحقق الطبيعة المشتركة في الخارج فهو مشترك بين الصور فيما ولذا فانه لا امر اخر الا بعد ثبوتها اذ هو غير بين بنفسه على انه احتياج الكمال الى علة لا يمكن انه يمنع تجرد نور الخارج عين النور بذاته
ن منه حفظ

الاعتبارات الذهنية الثابتة في الاشياء في الذهن لا يتصور جوازها على العين لما اختلف افراد امر واحد بالوجوب والامكان فلا تخالج اذ بها انما يرتفعان بالالة الذهنية
ن منه حفظ

قد عرفت ان الكمال المقابل للنقص لكونه زائدا على ذات الشيء ويعهد انما يتصور فيما لم يتفصل او يتصل او حدة معينة اذ هو انقسام ما هو متصل او انفصال كالعدد على ما هو وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فلا يتصور فيه مثل ذلك الشيء بالنسبة الى افراده
ن منه حفظ

والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا حكم عقلي
وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام في
قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال
هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال
بل اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ الانوار العارضة
على الانوار المجردة التي سنشير اليها يكون التفاوت بينها من جهتين رتبة
الفاعل والقابل فان الشعاع الفايض من نور الانوار على النور الاول اكمل
من الفايض من الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد
فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول حاصل نور الانوار واحد وهو
النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية وفي بعض النسخ
الفهلوة بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات
بهمن ثم ارديبهشت ثم شهرير ثم اسفيدارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم
من بعض كما يوقد السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء وراهم
زرادشت اي اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب
فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا
به فقط استغناء عن غيره ووجود نور من نور النور ليس بانه ينفصل منه
شيء فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال
عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد وتعالى
اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اي عن خواص الاجرام ولا بان
ينتقل عنه شيء اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له لينفصل
منه جزء فينتقل ولا عرضا اذ الهيئات لا تنتقل لما عرفت من استحالة الا
الانتقال على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم
فيها الانتقال كما في شعاع الشمس ولا يحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه

شهريور

لوكان للنور الاول شعاع عارض فايض من نور الانوار لتعدد جهات نور الانوار لما انه لوكان بهيئة ظلمانية مستفادة منه من غير فرق في ذلك على ما لا يخفى والمثال الحالي عن شعب الظل الشعاع الفايض من الشمس على النور او السبج والى تعي من السراج على الارض فان المفيض في الاول اشد بعدا والمستفيض اشد قبولا ويمكن ان يقال لا نسلم انه لوكان الشعاع فانضاها عليه من غير نور الانوار لتعدد جهات نور الانوار وانما يلزم كذلك لوكان وجود ذلك الشعاع لذات نور الانوار فحسب وليس كذلك بل مع استعداد النور الاول لعلها ذلك الشعاع فان الممتنع الموجب للتكثر هو ان يوجد شاك من نور الانوار من تجرد ذاته كما سنذكر المصنف
وذلك بخلاف الهيئة الظلمانية فان وجودها
لو وجدت انما تكون من ذاته فقط اوليس
للنور الاول استعداد قبولها عن غيره
لو احد عن الكل

لكون النور الاقوى اشد قبولا للنور من النور الاضعف فيه تأمل اذ الظاهر ان النور كلما ضعف لكان ابعد نورا كالجسم كلما صار اكثف كان اشد قبولا للنور من الجسم الغير الكثيف
ن منه حفظ

استغناؤه عن غيره في ذاته مسلم واما استغناؤه عنه في بعض كمالاته فضرورة انه يستفيض بالانوار ظلمانية فايضة عليه من نور الانوار او هو في هذا الكمال يستغني عن غيره في ذلك النور
ن منه حفظ

مطلب شريف جدا
في تقسيم صدور الانوار والاشراقات النورية عن مبادئها

اشار بقوله وعلمت استحالة الهيئات على نور النور فيما سلف من
الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فيما تقدم ان الشعاع
من الشمس اى حصوله منها ليس الا على انه موجود به بحسب اذ ليس
حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب
بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها
وتوسط جرم شفاف بينها افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد
واذا عرفت هذا في حصول الشعاع وهو نور جسماني عارض فهكذا
ينبغي ان يعرف في كل نور شارق اى في حصول كل نور عقلي عارض
او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب
لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي النور الشارق العارض
فشرط حصوله استعداد النور المجرد وحينئذ يحصل له اشراق عقلي وهيئة
نورية في ذاته لاستعداد المقتضى لذلك وان كان جوهرا عقليا وهو
النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره فحينئذ يفيض
فايضا بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني
فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة
الجسمانية ليست حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان
وهو المطلوب **فصل** في احكام هذه البرازخ اى الاجسام

احكام المحدد

وابتداء باحكام محدد الجهات من انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام
غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال اعلم ان لكل
وهي امتدادات تاخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب
كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات
يتوجه نحوها الاجسام بالحركة ويتناولها الاشارة الحسية بانها هنا او هناك
بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك وانه ان لم يكن برزخ اى جسم

لا يخفى عليك ان الاشارة الحسية عبارة عن تعيين شيء
خاص في الحس بامتداد موهوم او موجود اخذ من
المعين منتهٍ الى ذلك الشيء الذي اريد تعيينه ففي
نعريفا للساير ... وشاملة دور صريح
... وجه وليس

واحد

واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط
بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اى الانفصال بالفعل وقد تبين لك
في بيان امتناع ترکب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة كيف
ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات
الجسمية الغير المتناهية المحيط بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها
اى وغير الجرمية كالمترتبات المجتمعة العقلية لكانت الحركة اى التي
توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة التي ساولت الجهة بانها هنا
او هناك عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لاشيء
والعدم لا يتصور الاشارة اليه وهو ظاهر ولا ان يتوجه الجسم نحوه
بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم
بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا والیه الاشارة بقوله
وسواء كان اى ذلك البرزخ الذي هو المحدد محيطا بالكل قابلا
للانفصال او برازخ اى او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة
اجتمعت وتركبت فصارت اياه واياما كان يلزم وقوع الحركة
والاشارة الى لاشيء قالوا اما على التقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء
المحدد والمحيط بالكل عند الانفصال بالفعل الى جهة السفل لانه حشو
المحدد وملأ لا يمكن ان ينفذ فيه شيء فيتحرك الاجزاء بالخروج الى جهة العلو
ويلزم ما ذكرناه وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففي حالة الانقسام
لا بد من حركة احد الجزئين عن الاخر وحينئذ اما ان يكون وراء المحدد جهة
او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك
الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات
في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيها يتحرك عن الاخر
فتلك الحركة يكون حركة الى صوب لانه التقدير ان الجهة المنقسمة اعني

المحدد وهى منتهى الاصوات هذا خلف وفيها نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ
شيء في الخلاء الذي هو حشو المحدد ولا لزم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد
لا الى صوب وأما على الثاني فلقوله فان كل واحد من هذه
البرازخ اي التي تركب منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل
فلا بد من ان يكون متألفة والا لما حصل منها المحدد واذا كانت متألفة
بالفعل فيمكن تألفها اذ لو امتنع تأليفها لما حصل منها مركب وانتقاضها
لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة يستدعي
جهة وكلاهما في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل
فتقع الحركة الى لا شيء ولا صوب لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة
الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما سبق من النظر بل لان الحركة
اما ان يكون الى الجهة اولا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى الجهة فيكون الجهة
متحددة قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب
وهو محال واستحالته غني عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام
مختلفة لان المختلفات واليه الاشارة بقوله والمختلفات اي
التي تركب منها المحدد لابد من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها
المختلفة اولا اي قبل التركيب فاذا استعدت للتركيب حركتها عن احيازها
الى غير المركب حتى تتركب وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب
بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد
المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول
الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك من احيازها اليه قلت لان وقوع
كل من الافراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم
الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف
المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر انه يتوهم ويقال لما لا يجوز

ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء
البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا التوهم
بقوله والبسيط يحصل جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب
اول جزء ما ثم يأتي له فيحتاج الى حصوله في حيزه اولا ثم الى حصوله في حيز المركب
ثانيا وأما الاجزاء المقدارية للبسيط فمتأخر عنه واليه الاشارة بقوله
ثم يتجزى اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء ولا يتجزى ان كان
مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من
المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد
اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه بل يعرض له
اجزاء في الوهم اي الجسم المستدير لانه الذي نسبة اجزائه الفرضية التي تحقق
الوضع بسببها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم يكن
نسبة الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب
الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها
بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد
وهو محال واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة
على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هما جهتان لكن المختلفة بالطبع
ثنتان فوق واسفل لهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه في تحت ورجله في فوق
ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية
الا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير
الفوق اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب
الاختلاف فانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب
بعض الاجسام احدهما اولى من الاخرى ولابد وان يكون تلك العلة

ويمكن ان يقال العلو الذي يمكن ان يكون الى السطح المحدب وله الفوق انما هو [illegible] اجزاء وهمية متشابهة الاجزاء بالنسبة الى المركز [illegible]

الا ان يحمل [illegible] به [illegible] لا يخفى عليك ان هذا الكلام على تقدير صحته [illegible] للجمهور [illegible] من حيث هو مقصد للمتحرك [illegible] ومنتهى الاشارة الحسية [illegible] ان جهة العلو هي المحدد نفسه [illegible] لا محيطه تأمل

ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والالم يتناولها الاشارة
وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احديهما بالعلو اولى من الاخرى
وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسماني واحد لا من حيث انه
واحد فانه من حيث هو واحد لا يتحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه مع وجوب
تحددهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يتحدد ما قرب منه بمحيطه
وما بعد عنه بمركزه الذي يتحدد بمحيطه ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز
لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز واحد ويحصل منه الجهتان
الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه جهة
اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة
علو والبعض الآخر جهة سفل فانه واحد متشابه اي متشابه الاجزاء
المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى وحينئذ
لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه هو العالي
ولكن السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو فاذن لا يكون الاسفل
الا في غاية البعد عنه وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد
بسيط مستدير محيط بجميع الاجسام ابدا [illegible] حصل دفعة من العقل المفارق
لاجزائه قبل تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك في علوية بعض الاجزاء
بحسب بعدها عنه كما في فوقية احد سطحيه ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض
له اجزاء في الوهم ليس على ما ينبغي لان المراد منه المتشابه بنسبة وضع ما يفرض
له اجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو
لا محيطه استدل على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة
لا تنقسم فقال ومما يدل على ان ما منه الجهة اي المحدد المفروض انه هو
لا غير اي الذي فرض ان ما منه الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له في الجهة لا ينقسم
ان المتحرك الى فوق لو قسمه اي المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد نفوذه

ما حصل الكلام ان حركة المتحرك بعد وصوله الى [illegible] اما ان [illegible] الى الفوق او من الفوق [illegible] من الفوق هو الجزء الابعد وعلى [illegible] هو الجزء الاقرب لا غير
محمد حفظ مولوي

اقرب جزئيه الى فوق وحينئذ لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من
فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقديرين يصير
جملة ما يفرض جهة جزء هو الجهة فيكون الجزء الآخر لا مدخل له وكلامنا في
ما منه الجهة الذي لا يأخذ منه ما لا مدخل له في الجهة قال في المطارحات
ولقائل ان يقول هذه الحجة ان دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم
منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا وصل اليها المتحرك
وعبر اقرب الجزئين اما ان يقال يتحرك بعد الى اسفل او عنه وعلى كلا
التقديرين يصير احد جزئي الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية السفل
لان لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السفل
الارض ولا السفل يتعين بالارض بل يتعين بمركزية المحدد فاذا فرض
جسم يقطع الارض فيحصل له بحسب نسبته الى المحدد بما اخذ من الحيز بالتقطيع
لاجزاء الارض سفلية كسفلية الارض فان السفل يتعين بنفس المحدد بخلاف
الصاعد الى فوق اذ المحدد لا بعينه شيء يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل
الى حيزه له حصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بماهيته والارض
لها السفلية لحصولها في حيز بالنسبة محدودة من المحدد حتى لو خرج الارض
من ذلك الحيز ضربا للثقل كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فليست السفلية
لها بهذا الغلطة والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل
المتعين بمركزية المحدد اذ اذا وصل المتحرك الى غايته صار بحصته جهة من الكل
له السفلية القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولما كان من
احكام المحدد انه لا مكان له واراد ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان
ولانه من اماراته المتفق عليها انه ينسب الجسم اليه بلفظة في وانه يصح
انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا نسب الى مكان
بانه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان نسب اليه

الجسم بقي ولا شيء من الجسم واجزائه من الهيولي والصورة ولا ما يستقر عليه الجسم
ينسب اليه الجسم بقي فلا شيء من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولي
ولا الصورة فيصح تبدل اجزائه اي اجزاء ما نسب اليه المكان بانه فيه
بالنسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان لم يمكن الانتقال بالكلية اي عن مكانه
كما في الافلاك لصورها النوعية او النقل اي او يصح النقل بالكلية
كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارات
اخر يتفق عليها ايضا احدها امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل
لجواز اجتماع حالين فيه وثانيها اختلافه بالجهات كفوق واسفل
وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة لها واذا لم يكن
المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلأ لامتناع وجوده فالحق
انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع
الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله فاذن
المكان هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له وما لا
حاوي له لا مكان له فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب فصل
في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية
صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشيء فيما بين المبدأ والمنتهى
بحيث يكون حاله في كل آن مخالفا لما بعده وما قبله اما ان يقتضيها
شيء خارج عن الجسم وقواه اثر فيها الجسم بنفسه كرمي حجر الى فوق وتحريكه
ان لم يكن كذلك كالماء الحجر او لا يكون كذلك وهي اما ان تصدر عن شعور
وهي الارادية اولا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان ان حركة الافلاك
ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية لكونها ارادية فقال
البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة حيوانية وهي التي
يزول ولا يدوم كما في الحيوانات وحيوة عقلية وهي التي تدوم ولا يزول

كما في الافلاك لا يدور بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يدور بقاسر
فان كل ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه اي من غير قاسر
فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه اي لا بقاسر طبعا الى شيء
لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اي من قصده له بنفسه ومفارقته اياه لو كان
ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة
بالبديهة والبرازخ العلوية اي الافلاك كل نقطة تقصدها تفارقها
وذلك لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور
ولا قاسر لها حتى يكون قسرية وتتعين حينئذ كونها ارادية اذ لا سلطنة
للسافل على العالي على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه
فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم
فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا لقوله وليس لبعضها
اي لبعض تلك البرازخ اعني الافلاك مزاحما لبعض اي مزاحمة
او لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه
وانما قيد به لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الآخر ومنعه من الحركة وكان
قلنا كيف اي كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة
اي قدرا وجهة وتشارك الكل في حركة يومية وذلك لان المقسور
تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت ولما شاركت
في حركة واحدة ولا يستغرب ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية و
قسرية في شيء كحجر مرمي به بعده من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة
المشترك فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية
اي حركة المحدد والمتحرك بها جميع الافلاك قسرية اما في الافلاك
المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره واما
في المحدد فلان حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية

اي بهذه القسرية وهي حركة المحدد لا يمكن اي انه يكون من حركة اخرى
اي غير حركة محاطة اذ ليس فوقه شئ يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون بهذه
القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطة وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط
ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اي وكيف يكون بين المحيط بدافعه ومما نعته
في الحركة وليس فلك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول
ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليومية ولكل منها حركة
مخالفة لها لاخر ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته
فلا بد وان يكون شئ من حركات الافلاك بالعرض وهو ان يكون حركته
تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي فيها
بالعرض مع كونه متحركا بالحركة الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة في السفينة
تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لا بالمتحرك لكون
حركتها في السفينة كحركة المحوي في الحاوي لعدم تخلل السكون بين حركتها
بخلاف حركة المتحرك الماشي فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته والفرق
بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم
والقوى المختصة به فان القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون
الشئ قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله وشئ منها بالذات
وهو ما يكون القابل لها الشئ نفسه كالمار في السفينة على خلاف حركتها
فيقبل احدها بذاته وهو حركة المار نفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط
ما هو فيه وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة واذا ثبت ذلك
فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية الا من محيط
متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط
ولكل واحد حركة اخرى اي بالذات وهي الخاصة به ومحرك كل واحد
من هذه البرازخ حي بذاته لكون حركته ارادية كالمحرك لابداننا وكلما

هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون نورا مجردا وقائما
بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك
ميل يخالف نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف
ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى
تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت
الى فوق ويلوح لك من هذا اي من كون حركات الافلاك لانوار مجردة
ايضا ان البرازخ معشوقة للانوار اي المجردة النفسية والعقلية لتحريكها
تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلاك امنة
من الفساد لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون
فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون
واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة
الى اماكنها انما يكون عن ميل مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود
الميل المستدير فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل النفي المبني عليها
وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير
والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشئ وانصرافا عنه
بهذا خلف ومثال ذلك انه يتحرك بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك
بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة
المستديرة انه خرج بالمستديرة عن المكان الطبيعي وهو محال واما انه
لم لا يجوز ان تقتضي الحركة المستقيمة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم
العنصري تقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في مكانه الطبيعي وتقتضي السكون
بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر لم تقتض لذاتها لا الحركة ولا
السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون
مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة

فيها انعراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا
والا لكان الوضع المطلوب بالحركة المستقيمة بالطبع مهروبا عنه بالطبع و
محال ايضا والشهوات والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع
ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وما لا يفسد لا يفتقر اليهما واذا لم يكن
لها شهوة ولا غضب فليست الحركة اى حركة الافلاك لمراد برزخي
شهواني وغضبي فيكون لمقصد نوري اى عقلي كلي لاستحالة ان يكون
لمراد جزئي لا يمكن وقوعه والا لأيست ووقفت عن الحركة وكذا ان وقع
والكواكب السبعة اى السيارة وهي النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة
زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد وعهد لها حركات كثيرة
من بطوء وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف
في الحركة الذي لا يمكن حصوله في فلك واحد فلا بد لها اى لتلك الحركات
من براخ كثيرة يقتضي صدور تلك الحركات المختلفة كلها من ممثل ومائل وخارج
وتدوير على ما هو مشروح في علم الهيئة وكل هذه اى وكل واحد من هذه البراخ
المشتمل عليها برزخ كل من السبعة غير غنية لامكانها بل مفتقرة في تحصيلها
وكمالاتها الى نور مجرد لاستدعا الحركة المستديرة الارادية محركا حيا
هو نفسه الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان
ان للافلاك نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب
وقال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور
الاقرب ايضا اى كما في الواجب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة فيه
اى في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية الى تكثر الجهات ما
يقتضيه اى علته لما مر غير مرة فيقتضي اى تكثر جهات النور الاقرب
الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة
وفي البراخ كثرة لما سبق تقريره فانه حصل به اى بالنور الاقرب

كيفية صدور الكثرة عن الواجب

برزخ واحد ولم يحصل منه نور توقف الوجود عنده ولم يحصل شيء من
الانوار والاجسام لامتناع صدورهما من الجسم كما سلف بيانه
وليس كذا اذ في البراخ كثرة وفي الانوار المدبرة اى كثرة ايضا وحصل
من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من الثاني نور مجرد آخر ولم يوجد
في واحد من هذه الانوار المثبتة فلم يتناد الى البراخ لتركبها من الهيولى
والصورة الممتنع صدورها ممن لا تثنية فيه ثم ما دام كل واحد
اى من المعلولات نورا من حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق
لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة
بين الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل
برزخ ونور مجرد فان له اى للنور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه
لامكانه في نفسه وغنى بالاول لوجوبه به فله يتعقل فقره وهو هيئة
ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين
نور الانوار اذ الحجب انما يكون في البرزخ والغواسق والابعاد والجهة
ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فيحدث منه نور النور
يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فان النور الاتم يقهر النور الانقص
فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار
بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو المحيط
المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته
يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظلمة والنور القائم ضوء منه وظلمة انما هو
لظلمة فقره ولست اعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا لا ما يذكره
المشاؤون من ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور وباقي الفاظ الكتاب
ظاهر غني عن الشرح قاعدة النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي
حجاب يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه لكن ليس من الانوار المجردة

قاعدة

في المواد حجاب لانه من خاصية الابعاد والجرمية وهي مجردة عنها ولهذا
لا يحجب بعضها بعضاً بل كل سافل يشاهد النور الابعد الاسفل يشاهد العالي
حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى
الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد وكذلك يشرق
العالي على السافل اشراقاً عقلياً مستمر الوجود فالنور الاقرب يشرق
عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم انه يتكثر جهة نور الانوار باعطا
الوجود اي للنور الاقرب والاشراق اي عليه وكذا على باقي
الانوار يقال الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئاً بجهته
اي عن نور الانوار عن مجرد ذاته وليس ههنا كذا اما وجود النور
الاقرب فلذاته تحب واما شروق نوره عليه وكذا على باقي الانوار
فلصلوح القابل اي استعداده لقبول ذلك وعشقه اليه وعدم
الحجاب فههنا جهات كثيرة وهي استعداد القبول وعلة قابليته
وهي القوابل وعشقها وشرائط مثل عدم الحجاب الذي يمنع اشراق العالي على
السافل والشي الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعدد
اشيا متعددة وهو ظاهر غاية الظهور فصل الجود افادة ما ينبغي
اي يستفيد وذلك بان يكون ما ينبغي عنده مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس
اليه والا لا يسمى جوداً لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التي
ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا كان معاملة لا جوداً فالطالب
للحمد والثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فلا شي اشد جوداً ممن
هو نور في حقيقة نفسه وهو يتجلى ويفيض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات
كل شي وليست ذاته لشي وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له
ذات كل شي لكفاه فان من ضرورة ذلك انه لا يكون ذاته لشي والا لكان
ذات جميع الاشيا له مطلقاً وهو واضح فاعلم لما علمت ان الابصار

ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ومن اقتفى
اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شي من البصر كما هو مذهب
الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي فلا ابصار الا بمقابلة المستنير
للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه
واما الخيال والمثل في المرايا اي المتخيلة والمرئية في المرايا فسيأتي حالها فانها
خطها آخر اي امر آخر غفلنا من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذي وضع
وانه لا موضع لها من الاجسام التي نقلت اليه وغير ذلك على ما سيجي مفصلا
انشاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض
النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب
بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر
وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد الحجاب وما في حكمه
كما في البعد المفرط فان القرب المفرط كباطن الجفن عند الغموض
وانما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور الباصر والانجاز ان يقال انه عدم
الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لنه الاستنارة اذ النورية
شرط للمرئي بان يكون منيراً بذاته او مستنيراً بغيره فلا بد من النورين نور باصر
ونور مبصر والجفن لدى الغموض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه
بالانوار الخارجة اي العارضية لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير
باطنه بالنور العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينور اي
باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل قرب كان اولى بالمشاهدة
ما يبقى نوراً او مستنيراً يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط الا لما كان اولى بالمشاهدة
قاعدة اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك
النور عليه مشاهدة وتقرره قوله اعلم ان لعينك مشاهدة اي للنيرات
كالشمس مثلا وشروق شعاع اي وقوع شعاع عليها من النيرات كالشمس ايضا

لان الاول كذلك لا نفي احد وجود نور الانوار ولا يحتاج في اثباته الى دليل
فلا يحتاج من دقة باصرة في اثبات وجود الشمس لا يحتاج السماء الى دليل
ن منه حفظ

ادراك شي موصوف بهذه الصفة والعبارة على وجه يجوز جهة
ومحل وخبر خلاف ما حكم به البديهة والبرهان ن منه حفظ

وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها عند المشاهدة اي مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اي على العين حيث هي والمشاهدة للشمس لا تكون الا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهد حيث العين ولو كان للجفن نورية او كانت الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا لما تبين في القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة **فصل** في ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة بالنسبة الى العالي وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اي من حيث المرتبة لا يحيط بالنور العالي اي لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه واكثف منه فان النور العالي لشدة نوريته يقهره اي يقهر النور السافل ويغلبه لضعفه اما ليس لا يشاهده اي لكن ليس السافل لمقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لاستيلائه عليها بحيث يتوهم عدمها وان كانت موجودة قد طمسها شدة اشراق الشمس والانوار اذا كثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي شوق وهو اي شوق السافل حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او غيرهما وكل مشتاق اليه لابد وان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شيء آخر وعشق وهو اي عشق الاسفل محبة مفرطة الى من هو اتم كمالا منه عنده وفيما يعتقده هذا

لو كان نور المستنير موجبا لازدياد رؤيته وانكشافه لرأى الشعاع والشروق الواقعين على البصر اذ كان قابلية الرؤية والقرب الموجب لازدياد الانكشاف فكلما كان باطل لما سبقه ن منه حفظ

الاشد من النور العرضي ان جاز ان يغلب على الانوار الضعيفة منه على وجه لا يمكن للبصر ان يدركه فلا يجوز ان يكون الانوار المجردة لما من شدة نوريته العالية منه يوجب خفاء الانوار الضعيف بالنسبة اليه ويكون نور العالي على الاسفل موجبا لان لا يشاهده كان من العالي فلانه اشارة الى ذلك قال ارسطو ان نسبة العقول المدركة الانسانية الى ادراك حقائق الاشياء كنسبة نور بصر الخفاش الى نور الشمس ن منه حفظ

او ظني او غيرهما

وأما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها والعشق المطلق هو محبة مفرطة لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقلي الغير المتناهي لانه لا تقف عند حد يتصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشيء لا يعشق غيره الا من هو اتم كمالا منه عنده وفيما يعتقده وغيره اقل كمالا بالنسبة اليه وهو يعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره اي غير ذلك الشيء فظهور ذاته لذاته اكمل من كل ظهور في الوجود واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم اي الشعور بهما وتميزهما عما سواهما بديهي وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها عند الاكل غير الحالة التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها الئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يبين بالنظر الحكم ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من شأنه ان يكون للشيء اذا كان صالحا وله تحققا اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه

قد فسر الشوق المطلق بالحركة الى تتميم كمال واعترض بانه لا يكاد يشمل شوق ما لا كمال ولو تم هذا لدل على تقدم حركة على الحركة الدورية الفلكية من ان حركته عن شوق نفسه كما في الانوار المجردة على الجواهر الفاسقة وهو مناف لما اعترف هو به في غير هذا الموضع ان الحركة الدورية متقدمة على سائر الحركات ن منه حفظ

ما ذكره من نور الانوار لا يعشق غيره مناف لما نطق به الكتاب الالهي يحبهم ويحبونه ن منه حفظ

تحقيق العشق

تحقيق اللذة والالم وبيان ماهيتهما

وفي ذلك باعتقاده اذا الشيء قد يلتذ من ادراك امر ليس بكمال الا انه اذا اعتقده كمالا

لو كان ادراك الشيء بصورة مثالية مساوية للكمال لا يوجب اللذة لما التذ العاشق بتخيل وصال معشوقه وليس كذلك فيه نظر وجواب ن منه حفظ

اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ بحصوله ولا لحصول
ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها كمال دون الجهة
الاخرى والحس حاصل له اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله
للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره وكل لذة لانها
انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله فكلما الكمال اتم والادراك اشد كانت
اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية
رشح منه اتمها وادراكه الذي هو ظهوره اشد الادراكات واليه الاشارة
بقوله ولا اكمل واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا الذ منه لغيره
وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان
شدة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فانه
ما جاوز حده شابه ضده وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب
بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره
ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لما مر من انه لا يعشق غيره
ومعشوق لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفي نسخ النور
الناقص عاشق الى النور العالي وفي نسخ النور العالي لكونه اكمل فهو لنفسه
اسفل لكونه انقص وكمال يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته
لان ذاته المقدسة ليست شيئا وظهوره حتى يكون الظهور زائدا عليها
او جزءا منها بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء من الاجزاء
واللوازم النورية والظلمانية فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته وكمال انكار
نورية غيره اي من الانوار اليه لشدته وكماله الغير المتناهي فلا يلتذ
لذة غيره وعشق غيره اليه لذته بذاته وعشقه لذاته ولا عشق الاشياء
وتلذذها بغيره اي بغير نور الانوار الى عشقها وتلذذها به اي بنور الانوار
لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل نور سافل

انما خفي علينا نور الانوار مع الظهرية لشدة ظهوره

كما قال المعنوي ...
ظهور ... حجاب ... ظهوره
كونه ... ولا ... من نوره

كون الشيء معشوقا لغيره فرع ادراكه على الوجه الاتم الاكمل وقد تقدم ان الانسان ليس
ادراك ذاته من هذا الوجه ولذا لا يلتذ بادراكه ... منه حفظه
ثم ان الفضل للاقرب ... بالشروق ... من لوازم المحبة فان الانسب
... الحقيقية ... المعلول ... والاحتياج
محبة ... بالقياس الى معلوله ... فان الملتذ بالايجاد
المحبة من لوازم ... محبة بالنسبة الى ... من
منه حفظه

بم

بالنسبة الى ما فوقه والقهر اي اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه وسيأتيك
تتمة هذا والانوار المجردة اذا تكثرت اي بالنزول في مراتب المعلولية والصعود
في مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية
ونسب بعضها الى البعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب
الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التأليف والترصيف
فصل في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي
وانما قال فالنور الاقرب اي العقل الاول لطفا اشعارا بانه نتيجة القاعدة
السالفة وهي انه لعينك مشاهدته وشروق شعاعه لانه اذا كان كذلك
فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب
بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبته له اي لنور الانوار ولنفسه
لانه يدركهما مع ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال
يقتضي كثرة الملائمة وهي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة وكلما كان الشيء
اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها
فهو الذ المدركات واحبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته
له اشد من التذاذه بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد
لنفسه مغلوبة في صولة محبته لنور الانوار واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة
في محبته لنور الانوار فصل في بيان ان اشراق المجردات بعضها على بعض
ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة
ليس بانفصال شيء منه كما بينت يعني في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة
بل هي نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده بقوله
وعدم الحجاب بينهما على مثال ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل
منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق
الهيئة النورية الشعاعية عليها فما نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي

تكثر الجهات والاشراقات ونسب بعضها الى البعض لا يوجب الا تكثر الانوار لا النظام
على الوجه الاتم الاكمل فالاولى ان يقال ان ما ذكره ما يوجب الحقيقة كالنظام اذ
المدعو المذكور ... او يقال انه هذا النظام لو لم يكن اتم لكان سائر
النظام ... هذا النظام دون نظام اخر ... على ... وهو
ليس بجائز وفيه نظر وجواب منه حفظه

عدم الحجاب بين الكاملين لا يوجب ... لجواز قصور نوره
في ذاته عن ادراكه الا ترى ان عدم الحجاب بين الخفاش والشمس لا يوجب
انه يرى الخفاش نورها منه حفظه

لو سلم استلزام ... الادراكات المحبة ... على ... الوجه

قياس احد الفيضان على الاخر ليس باستقامة اذ فيضان النور على النور
فيضان احد المثلين على الاخر وفيضانه ... الشمس على الارض ليس على هذا الوجه
مجاز ... ذات ... منه حفظه

هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس
في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض
استنارت بنورها كذلك اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور
النور استنارت بنوره والمشاهدة اي من هذه الانوار المجردة
لنور النور امر آخر هو غير اشراقه عليها كما ضربنا لك المثال في الشمس من اشراقها
على العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي يخصصه
باسم النور السانح لكنه لا يفي بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله في اشراقات
الانوار المجردة بعضها على بعض كما يتبين من استعماله فيما يأتيك وهو نور
عارض اي للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم
الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض النسخ والى ما يكون
في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله ويقوم به
من الجواهر الغاسقة بنفسها جسمية كانت او عقلية **فصل** في كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون في ذلك
ليس بمستقيم فتقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اي العقل الاول
لا يحصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا
اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو
فلك الثوابت فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون
وهو انه يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك
والعالم العنصري وتعلم اي والحال انك تعلم ان الانوار المرتبة سلسلتها
واجبة النهاية لاجتماعها معاً فينتهي اي هذه السلسلة في جانب
النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر واذا صادفنا في كل برزخ
من الاثيريات اي في كل فلك من الافلاك السبعة كوكباً وهي السيارات
السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر

عن شأنه بعد العين

ان المعلول لانه وعند التخصيص هنا ما لم يف بوعده فيما سيأتي ١٢ من خط مولوي

كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وبيان عدم استقامة ما ذهب اليه المشاؤون فيها ٥

من

من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه الاشياء لتكثرها
من اعداد جهات اي من جهات كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد وجهات
اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا ينحصر عندنا لتمكن صدور
ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عنها فتعلم وفي بعض النسخ فنعلم اي من
هذا التقدير ان كثرة الثوابت لا يحصل من النور الاقرب اذ لا تفي جهات
الاقتضائية بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه
من الكواكب ان كان من احد من العوالي اي من العقول العالية
وهي ما يكون اقرب الى المبدأ فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأي
من جعل في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهو بعض الحكماء
فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثاً وجوبه بالغير وامكانه في نفسه
وماهيته فيعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلاً وبما يعقل من
امكانه وخسته جرماً فلكياً وبما يعقل من ماهيته نفساً فنسبته الى العلة
اشرف فيوجبها الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات
فاقتضى به الاخس وهو المادة وان كان اي الفلك الثامن من النور
اي من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من المبدأ فكيف
يتصور ان يكون اي برزخ السافل وهو الثامن من الغرض اكبر من برازخ
العوالي وفوقها اي وان يكون فوق برازخ العوالي وكواكبه اكثر
من كواكبها اي كواكب العوالي ويؤدي الى المحالات لوجوب
كون البرزخ الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العوالي واسفل مكاناً
منه واقل كواكب فلا يستمر على هذا اي على التقدير الذي يتبين من التقدير
الترتيب الذي ذكره المشاؤون وهو الافلاك التسعة على ترتيب
العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت ولكل كوكب من كثرة
الثوابت له تخصص اي بموضع ووضع معين لا بد له اي لذلك

معلوم انه وان فرض ذلك في محل النسخ اذ من يجعل لكثرة الثوابت من نور الاقرب لا يجعل وجوهاً شتى بجميع ما فيه من الكواكب بل الظاهر فوائد ان يحصل منه بها واسطة هو الفلك الكرة وانما فيه من الكواكب والاشكال والمقادير فالظاهر انها بسايط منطوية فيها لازمة لوجوده كما احسن تعبيره ١٢ منه حفظه

فرض من ذلك تصوير جوازه وفرع الكثرة الغير المتناهية في سلسلة واحدة عنده لكن لا انحصار طريق صدور الكثرة عنه فيه ولا حاجة الى استناد كل واحد من المخصوصات الى امر على حدة عليهم اشار ذلك ١٢ منه حفظه

التخصص او لذلك الكوكب من اقتضاء ويقتضي تخصص لاستحالة
ان يكون التخصص من ماهية الثمن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع
منه لبساطة الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت
الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات حينئذ واما ان كانت مختلفة
بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذن الانوار القاهرة وهي المجردات عن
البرازخ وعلائقها وفي بعض النسخ وعلائقها يعني العقول الصادر عنها الاجرام
الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين
ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكانت افلاك اكثر من ذلك قال
ومنها اي ومن هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك
ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكواكب فان البرازخ
المستقلة وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب اي وهذه
القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني
ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار
ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما عن المواد والابعاد
والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما
تحته بالمرتبة اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى ان النور الاقرب يشرق
على ما تحته الى النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار
بتوسط ما فوقه رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو
الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة وباعتبار
النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اي ان القاهر
الثالث يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار اربع مرات ينعكس
مرة صاحبه وهو الثاني عليه وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور
الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثماني مرات اربع مرات من

انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتان الثاني ومرة من النور الاقرب
ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اي الانوار السانحة
في النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك
لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة ثماني مرات
ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرتان الثاني ومرة
من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وعلى هذا العياس
يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة الى ما يحصى
ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار المجردة العالية لا تحجب
بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل
البرازخ مع اي وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور
قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة غير الشروق ويفيض الشعاع
على ما علمت فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار
فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة
وبواسطة فتضاعف الانعكاس وفي بعض النسخ متضاعف
الانعكاس يعني اذا كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار
هكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل الذي
هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق
الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يكون في حصة الثاني دون الاول
او التي هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق حصة
عظيمة كالحاصل من الاشراقات بعضها على بعض فتضاعف
الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينصب
متضاعفة الانعكاس على الحال فيحصل من جميع هذه الانوار نور مجرد
قائمة بذواتها لهذه الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة

الجهة يقتضي حصول مثلها اذا اعتبر باشراق العقل على النفس وجودتها مثله
في التجرد ومشاهدة المجردات التي غير ذلك واحدس منه ان النور العالي
اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نوراً آخر غير ما
كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت
الاشراقات على ما لا حيوة لها فانها وان كانت موجودة في نفس الامر لا
تقتضي حصول انوار مجردة وانما تقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده لانها
لا تقتضي تجرد المحل لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية
وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه لا عداد
اي لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد
يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز اعداده الا بتمايز العلل وفي بعض النسخ الا بتمايز
العلل كاشعة سرج في حائط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها
على بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من
احدها على الحائط غير الواقع من الآخر ولهذا يقع الظل عن بعضها مع بقاء
بعض ولو كان الواقع من بعضها عين الواقع من الآخر لما كان كذلك
وليس هذا اي اشتداد ضوء الحائط بسبب كثرة السرج لا المتوج بالنسبة الى
ضوء الحائط كشيء يشتد من مبدأ واحد كما يشتد حرارته من النار مثلا
او عن مبدأين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي بعد زوالهما
الشدة اي تلك الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لا يبقى بعد زوال
السرج ولا اشتدادها بعد زوال بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اي لمعلول
واحد كيف كان اي ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء علة البيت لان
السرج بالنسبة الى ضوء الحائط وان كانت كاجزاء علة لكن لا يعدم الضوء
ظاهراً بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم كل جزء وقد يجتمع
مثل شعوتين الى شيئين في محل واحد وفي بعض النسخ وقد يجتمع اشراقات ما

نوار وبصيرورته نوراً آخر انقلاب ذاته الى ذوات آخر وهو ممتنع اذ من البين ان الذوات المعلول
الا ومثل لا ينقلب ذاتاً آخر باشراق نور من الانوار عليه ولذا اراد به انتقاله من
صفة الى اخرى فتعدد الاشعة ساقطة لا يوجب تعدد الانوار ولو سلم فالحكم في البرزخ
على هذا المنوال فانها الامر لم يوجد ههنا الا انقلاب وليس البرزخ ثم به ولا يتضح ذلك
في التعدد وانتفى بالوجه المذكور منه حفظه

اي اشتداد الاشعة بسبب كثرة السرج ولا كون
السرج كاجزاء علة ضوء الحائط صح

غير مسلم اذ الاضواء الكثيرة المتعددة بتعدد السرج مثلا لا يبقى بعد زوال العلة
منها كما انه ابان بعد انعدام بعض اجزاء البيت انما يعدم بعض اجزائها منه حفظه

والوجه كيم نوفان
ولفظ ما دور داونان
مدامه

ما كثرة مثل شعوتين الى شيئين في محل واحد ههنا اي في الانوار كما اجتمعت
في الاجسام ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا
كانت الاشراقات المتعددة على حي لا تغيب ذاته عنه ولا ما يشرق عليه
ولا ما يزداد من كل واحد اي من الانوار بالاشراق اذ لا انتقال المجرد
بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات
وتكثر الاشراقات على عقل امثال كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة
كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم اي وباعتبار
عظم الاشعة التامة التي هي آحاد الاشراقات الكاملة وهي
القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب
الجهات التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اي
مشاركات تلك الجهات ومناسباتها لافتقار حصول الانوار
العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها
كما يشاركه جهة الفقر مع الشعاعات وكذا يشاركه جهة الاستغناء
معها وكذا يشاركه جهة القهر معها وكذا يشاركه جهة المحبة معها و
ومشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ومشاركات
اشعة بعضها مع بعض اشعة غيره اعداد اي اعداد كثيرة لا يتخير فيها العقل
اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء ومشاركة كل نور من الانوار في جهة
من الجهات شيء وكذا من كل اثنين او ثلثة او اربعة فيها فصاعداً شيء
وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها ومشاركات اي
ويحصل من الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة
في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكثرتها وصور الثوابت المتناسبة
باعتبار مشاركة بعض مع بعض اي هذه الصور يحصل باعتبار مشاركة
اشعة بعض مع اشعة بعض آخر ومشاركات الاشعة اي ويحصل من

لا يخفى على الناظر المخبر ان عبارة الشارح العلامة [illegible]
التعقيد ويحتمل ان يراد منها ما لا كان [illegible] الاشراقات
سيما الانتقال المجرد الى مرتبة اعلى كما عرفت آنفا
نور [illegible] والاشراقات على عقل
اي يحصل امثال كثيرة [illegible] العقل مثل سائر
مولوي [illegible]

اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ومشاركة اشعة
انوار قاهرة ومشاهداتها ومشاركات
ذواتها الجوهرية ومشاركات بعض مع بعض صح

من التبين ان حصول هذه الاعداد لا يتوقف على هذه الاعتبارات اذ لو لم يكن [illegible]
الوجه بل على وجه [illegible] الاعتبارات جهات اي اكثر [illegible]
منه حفظه

من الاصول يشاركات الاشعة يعني اشعة الجميع مع جهة الاستغناء
والقهر والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة بسبب الثاني بما فيه يكيف
بجعلها مناسبا لارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة
الكاملة والبواقي اي وبين الاشعة البواقي غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة
يحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات
البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت اي
من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطا او مركبة فمبدا كل من هذه
الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري
وهذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات
بحسب اقسام المحبة والقهر لاعتدال لمباديها اي كائنة لمباديها تختلف
في الكواكب وغيرها اي من الاجسام ما يوجد سعدية كالمشتري والزهرة
ونحسية كزحل والمريخ ومعتدلا كعطارد والانواع النورية القاهرة
اقدم من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم اي متقدمة عليها لتقدمها
بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية
المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس
فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على ما ثبت في قاعدة الامكان الاشرف
والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون دائما ولا
اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا فانه لا يكون من
الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد
الاتفاق لان الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تعلل بالاتفاقات العرفية
ولا عن مجرد تصور نفوس متحركة للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس
لان تصوراتها من فوقها اي ما حصل من علل فوقها اي فوق تلك النفوس من الانوار
المجردة اذ لا بد من علل لها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى التكثير في ذاته

المثل الافلاطونية

تعالى كما سيجيء وما سموه اي المشاؤون عناية وهو تعقل نور الانوار الوجود
على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات فباطلة فليس علة الانواع
المحفوظة عندنا ما سموه عناية ولا انتقاش صورها في العقول لانها لا يصح
واليه الاشارة بقوله والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة
المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تنفعل عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل
بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول ولا امتنع
ان يقال لم لا يجوز ان تكون الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور
بعضها قال ولا تكون الصور العارضة في بعضها اي بعض المجردات القاهرة
حاصلة عن صور عارضة في بعض اي بعض آخر من تلك المجردات التي هي
اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اي تنتهي صور العلية في الصعود
الى ان تكون تلك الصور في ذاته تعالى بل الى ان يتكثر نور الانوار فيتكثر
تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع ان تكون الانواع المحفوظة معلول العناية او الصور
المنتقشة في المجردات حاصلة فيها مما فوقها او مما تحتها فلا بد وان يكون لنوعها
اي لنوع هذه الانواع وهو ربها فانها بدانه في عالم النور ثابتا لا يتغير ولا
يتبدل وهو المدبرة لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظة لها ومفيضة عليها
الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاوس فان علتها
رب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤون اذ لا برهان لهم
على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام
من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ له
ولاشخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية
هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه منها انه ليس
بعضها علة لبعض ولا فيهما ما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه
واخس من وجه فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ ليؤدي التكافؤ معلولا

فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه
من كل وجه بل يكون معلولة لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من اخر ولا يعود
ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها
علة لبعض الى آخره عن نور الانوار معا اي دفعة بلا ترتيب اذ لا يتصور
الكثرة اي لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا بد من متوسطات مترتبة طولية اي من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب
طولي لا تكافؤ بينها بل يكون لها اصنام متكافئة لا يستحيل حصول المتكافئة
من غير المتكافئة وهو المراد من قوله وليست الجواهر العالية المترتبة اي
المتوسطات المذكورة اصحاب اصنام متكافئة فيجب ان يكون اصحاب
الاصنام المتكافئة عن الاعلين اي حاصلة عن الاعلين التي هي المتوسطات
الطولية وتكثرها بمناسبات اي وان يكون تكثر اصحاب الاصنام حاصل
بمناسبات اشعة من الاعلين وان كان تصور فيضيته ما في اصحاب الطلسمات
اي النوعية النورية ونقص ما لاجل كمال الاشعة اي الفائضة عن الاعلين
المقتضية لها ونقصها فيقع في الطلسمات مثلها حتى يكون نوع متسلطا على
نوع من وجه لا من جميع الوجوه كالانسان على الاسد من وجه والاسد
على الانسان من وجه آخر وكذا الحكم في جميع الانواع الجسمية ولو كانت الترتيبات
الجسمية في الافلاك عن الاعلين المرتبين اي في الطول كما ذكرنا كان المريخ
اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكيهما ومن جميع ما تحته
لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ
من وجوه اخرى فبين اربابها اي اصحاب الاصنام ايضا كذا اي تكافؤ
من وجوه فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة
ونحوها اي من الآثار والاحوال لا تبتني على الاتفاقات التي لا تكون ذاتية
ولا اكثرية بل على مراتب العلل اي بل يجب ان تبتني على مراتب العلل العقلية

وايرد على حصول العقول المتكافئة من العقول الطولية المترتبة … خط

هذه المناسبات لو كانت امورا موجودة … فيكون بينها ترتب … المترتبة … متكافئة … خط

هذا الوجه … المعلول … خط

المستنيرة

المستنيرة الموجودة الثابتة فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهي التي
لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف وفي الانوار القاهرة
انوار قاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية المترتبة في النزول العلية تمايزها
بعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها
وعزتها من الوصلة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد
جسم لترتب عللها من غير تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله وانوار
قاهرة صورية ارباب الاصنام وفي بعض النسخ ربات الاصنام
وفي بعضها ذوات الاصنام وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة
في النزول وهي ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما
يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات التي حاصلين
من الطبقة الطولية ولهذا الانوار التي حصلت من المشاهدات اشرف من التي حصلت
من الاشراقات وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسي وجب صدور
عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية فان الاشرف
علة للاشرف والاخس علة للاخس على ان في كل واحد من العالمين من التكافؤ
فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها
والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله في عالم المثال وكما انه لا بد في الانوار الاشراقية
من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك
لا بد وان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلى
المثالي وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا تكافؤ فيه
شيء مما تحته ولا يدانيه بل هو المحيط بالاجسام وقاهرها فكذا المثالي حكم علته
العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التي هي الطبقة العرضية والى انوار
قاهرة مدبرة للبرازخ وان لم تكن منطبعة فيها تحصل اي تلك المدبرات
وهي النفوس الناطقة مع هيآتها النورية من كل صاحب صنم في ظلمة البرزخ

الظاهر ان … لا علاقة مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف … ارباب الاصنام … خط

… الترتيب … خط

… الاول اشرف … خط

… العالمين … خط

باعتبار جهة عاليه نورية والبرزخ وكذا هيأته الظلمانية يحصل مما حصل منه
النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية وهي الناحية الظلمانية اذ اكان
اي انما يحصل من صاحب صنم في ظلمة البرزخ نفس مدبرة اذا كان برزخه
قابلا لتصرف نور مدبر اذ النفس لا تفاض على كل برزخ بل على ما يكون
مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال
وان كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة ولهذا
لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده ههنا ان حصول
النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل على الوجه
الذي سبق تقريره في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكما ان الطبقة
الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها بنور الانوار
وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وهيأتها النورية
فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرزخ
المطلق وهيأتها الظلمانية والا امتنع صدور الاجسام عنها وقد تبين
انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول لانه احد من العقول
الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورها عنها مع
جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون من جهات فقرهم تظهر منهم
البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار العرضية ومن جهات فقر العالية وهو
كرة الثوابت بما فيها من الكواكب وتظهر ايضا من اصحاب الطلسمات
جهات فقر الاعلين بجهة فقرية تنقص من نورانيته اي نوريه المذكور وهو اصحاب
الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر الراجعة الى ارباب الانواع من تاثير وهو انتقاص
نوريتها والفقر في السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين
وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس
الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا كان النور قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث

لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المترتبات واجبة لما سبق تقريره
في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير النهاية
ولا عن كل كثرة اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا
الى حد ولا عن كل شعاع شعاع وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شيء
وينتهي النقص اي في جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي شيئا
اصلا كما ينتهي الشعاع لحيي بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى اخر
الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر قاهر
ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر
عن قاهر فان الكثرة بجهاتها تصدر عن كثرة ولا بجهاتها تصدر عنها
كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته
ولما كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات
اي نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا تكون مدبراتها عللها اي علة
لاجرامها اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكي المظلم
لان العلة اشرف من المعلول ولا يستكمل بالغير الاخس منه لكن النفوس الفلكية تستكمل
بابدانها التي هي الافلاك فلا تكون علة لها ولا يقهرها اي ولا يقهر
العلة النورية الغاسق بالعلاقة اي بسببها اذ من شأن العلة
ان يقهر المعلول لا بالعكس لكنه الغاسق يقهر مدبره فان النور المدبر مقهور
من وجه بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل عللها كلها
اي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التي هي الانواع
الجسمية فيكون مدبرها اي مدبر الافلاك نورا مجردا اي عن المادة
لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنهما وقد سميه اي مدبر الفلك وهو نفسه
الناطقة النور الاسفهبد لانه باللسان الفهلوي زعيم الجيش ورأسه والنفس
الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن وهو ا

مطلب وجه تسمية النور بالاسفهبد

برسدك الى انه وفي بعض النسخ برسدك لما انه لما كان من كثرة
الاول اي من لدن نور الانوار ضروري جهات قهر ومحبة القهر منه
والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه
وفي الجواهر جهات استغناء وفقر واستنارة هي جهة استغنائها
فتركبت الاقسام اي جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة في المعلولات
فصارت اي المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور
غالب عليه المحبة وغاسق غلبه القهر من المستنيرات في الكواكب كالشمس والقمر
لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة
الضعاف المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة
الغالب فيها القهر وهي الاثيريات اي الفلكيات المتباينة عن [illegible]
كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف واصناف
الاستحالة المؤثرة اي في الاجسام العنصرية وهي جهة قهرها اياها
وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصريات المطيعة لها
اي للاثيريات من الافلاك والكواكب الغاسقة لا ضوء لها المحتجبة
عند احتجابها عنها اي عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات
لزمها ايضا قهر على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر النار كالمشائين
ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله وهو ان المراد من النار
هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب
المكاني وان حمل على قرب المرتبة منها النورية او غير ذلك كما سيجيء في موضع
مذهبه ولا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة
الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول
نسبة وقعت في الوجود هي نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لانه الاقرب
عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة به ولما وقعت مسئلة

ادراك كنه

مصرح به المحبة في المعلول بناء على نوره [illegible] ويحبونه الآية
منه حفظه

اي في كون جهة المحبة من النور الاول العاشق من نور الانوار [illegible] واسطة معلوله
والقهر هو الغالب [illegible] اذ [illegible] لكل علة [illegible] محبة لعلة انور
منه حفظه

[illegible] وهي [illegible] من المستنيرات [illegible] كثيرة في عالم العناصر [illegible] من جهة المحبة [illegible]
منه حفظه

[illegible] بعد اقامة البرهان على [illegible] لم يرجع عنه وحكم بان الاثيريات قاهرة للسفليات
منه حفظه

انما [illegible] عليها المحبة والذل [illegible]
منه حفظه

[illegible] لا يصح به [illegible] للعلة بالنسبة الى المعلول [illegible] او استغنا
والمعلول بالنسبة اليها محبة وذل [illegible] الاول [illegible] المحبة من العلة
[illegible] المحبة [illegible]
منه حفظه

لها محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف
من جانب المحبة كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صار
لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة فهو يلزمه عز والمعلول بالنسبة الى علته
محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اي ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام
وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة
والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي واقعا
على ازواج كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعني
هذه المعاني التي غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها
وهو الاجسام وهي الى اثيري وعنصري والاثيري الى السعد والنحس والنيرين
الشمس والقمر مثالي العقل والنفس والعنصري الى اقسام ينتهي الى الذكر والانثى
والانوار الى ما هو قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج في كل قسمة طرف
قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك لسرايتها تلك النسبة
الاولى العقلية في الموجودات في تتمة الكلام على الثوابت
وبعض الكواكب ولما لم يمكن ترتيب الثوابت وانها جزاف وهو
وهو اخذ الشيء مجازفة وهو فارسي معرب فيلزم ان لا نترتب عللها
من انوار مجردة لانها علل الاجسام وهيآتها مع ان كل اثر في المعلول فانه
من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اي الواقعة في الوجود بل في من الكواكب
في الثوابت ما لا يحيط البشرية علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب
فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها وعجائب عالم الاثير من
الافلاك وحصرها في عدد بحيث ينتقض امر منضبط يتعسر او يتعذر الوقوف
واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك عجائب اخرى اي من
الافلاك والثوابت وكذا في فلك الثوابت لا ندركها كما ذكرنا
واعلم انه لا ميت في عالم الاثير بل كله حي لتحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف

ولما كانت النسبة الاولى القهر من نور الانوار والمحبة من نور الاقرب وسرت ذلك
في الموجودات [illegible] لكل علة قهرا ومحبة [illegible]
منه حفظه

اللازم

[illegible] في العجائب والنسب والحصر
على سبيل اليقين او [illegible]
منه حفظه

[illegible] البرزخ [illegible] الاشياء [illegible]
جميع الاجسام الاثيرية حية
منه حفظه

حركة الفلك الاخر او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة وبقيد نفسه المدبرات
بالعلوية احترازا عن المدبرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانية
وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها يصل الى الافلاك بتوسط
الكواكب ومنها تنبعث القوى اي البدنية والكوكب كالعضو الرئيس
المطلق فنسبته الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهورخش
هو اسم الشمس بالفهلوية وهو طلسم شهرير وهو بالفهلوية اسم
اعظم انوار الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات
الجسمية بعدما هو علة الفلك الاعلى الحسي على ماتقدم نور شديد الضوء
به يتم الامتزاجات العنصرية ويتكون المواليد الثلثة ويحصل الاستعدادات
المختلفة المقتضية لافاضة النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل
النهار رئيس السماء بل العالم الجسماني بنوره وسخنه ويفيض عليه من
انواره البهجة واشعته الغريبة مايتم به الكون ولهذه الفضائل والكمالات
ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات الذوقية
من حكماء المشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في
سنة الاشراق وما ازداد على الكواكب اي الزيادة الى الثوابت
بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة فانه ما يبهر اي من الثوابت بالليل
وباقي السيارات مقدار مجموعها اكبر من الشمس مما لا تتقايس ولا يفعل النهار
فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جلال باريها دورها

في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشائون

في علمه وعنايته ايضا لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح
اي شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على مايراه المعلم الاول والتابعون له
او خروج شئ اي من البصر تلاقي المبصرات وهو الشعاع على مايراه
القائلون به بل يكفي اي في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر

حصر ناحية الامتزاجات ويكون المواليد الثلثة ويحصل الاستعدادات المختلفة
في رخش من تاثير او للاشياء الاخر مدخل فيها ثانيا لا ولى لانه يدل على ان البعد حصل خطيا
ولانه كان فيه تاثير ايضا ن من خط

كلمة ما في قوله وما ازداد نافية يعني ليست فضيلة الشمس
بمجرد زيادة المقدار والقرب البناء من جهة
شدة نورها مولوي خط

بيان علمه تعالى
مفصلا

كفاية عدم الحجاب بين الرائي والمرئي انما هي المنع اذ القرب المفرط والبعد المفرط
وغيرهما من شرائط الابصار كيف لا وقد يجتمع مع القرب او البعد عدم الحجاب
وليس هناك الابصار ن من خط

اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على
المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري
ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات
العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها على ماسبق
اي بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شئ عن شئ واذا لم يحجبه شئ
عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء
الادراك لا بصورة في ذاته فتتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا
وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم
انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية متقررة في ذاته كالحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين
ذاته اردنا ان نشير اليه ههنا بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شئ عن شئ
فعلمه وبصره واحد والا يحجبه شئ عن شئ كما في الشاهد ونوريته قدرته
اذ النور فياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون
واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زائد عليه اذ لو زاد علمه والعلم
عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم لتكثر ذاته المقدسة
بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة
عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم
لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لانه ان علم ثم لزم منه
العلم بشئ فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم
الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة
عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها في الخارج ووجودها في ذاته تعالى

كونه نورا محضا النور المستنير عدم احتجاب ذاته عن ذاته اذ القرب المفرط
قد يجوز علته للاحتجاب ن من خط

الا يجوز ان يجوز اضمحلال نور ثاني نوره في سببا لخفائها عنه كالا يحجبه انوار الكواكب
بعد اضمحلالها في نور الشمس لا بد من ذلك من دليل ن من خط

لو كان علمه بها بالاشراق الحضوري الذي ذاته من عالمه بالمكونات قبل تكونها الكلي الثابت
لعدم علمه المستقبل بالموجودات او المعدومات الممكنة او الممتنعة ن من خط

لو كان علمه عين ذاته لكان ذاته عين الاشراق الحضوري ن من خط

توضيح عينية الصفات كلها على الدليل المذكور غير سديد اذ لا يلزم منه كون القدرة
عين نوريته لان العلم الذي هو اشراق حضوري كذلك ن من خط

كون العلم عبارة عن الصور الحاصلة في الذات يمنع والالزم ان يحجب عنه
العلم بالمحسوسات وعلم الشئ بذاته بعلم حضوري فضلا عن ذاته
ن من خط

لو اراد بعدم غيبته الاشياء عن الذات بعد وجودها بذاتها فيحتاج الى دليل
وجود الشئ بذاته الاشياء بالنفس المتقدم عليه ولو اراد به ان من ذلك يلزم
تقدم الشئ على نفسه لحدوثه ثم يعلم قبل وجوده بالصورة ن من خط

نعم وبا من لزوم الكثرة فيتعين ان يكون حال وجودها في الخارج لكن العلم بالاشياء
عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها
بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة
عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة
عن ذاته لان العلم بذاته هو علمه بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله
وكما ان معلوله غير ذاته فالعلم بمعلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم
بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر على
ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء
هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو
علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته هو ذاته
فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته علة لجميع ما عداه فعلمه
بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى
يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها انه وجود محض ينبوع وجود الماهيات كلها
على ترتيبها فانه علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه
على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه
لذاته والواحد منا اذا علم ذاته بعلها جنبة قادرة لا محالة والا لم يكن علمه بها
على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك
الى الكثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة
احوال احدها ان يتفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها
من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم
انه ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه
يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا فصل
فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يعتقد ان علمه

لما اراد ان احد العلمين غير العلم الآخر بالذات فيندرج ومستنده العلم الاجمالي
بالاشياء الكثيرة وفيه ... بانه غيره بالاعتبار او اعم منه فيلزم ولا يلزم
منه امتناع كونه عين امر واحد ن منه حفظه

وعلمه ذاته

وحقيقتها

مبدأ الكل

الاول

الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلوازمه منطو في علمه
بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طائل تحته فان علمه
سلبي عنده اي عند القائل بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء
على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزمه
اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب
الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا
ذاك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلمناه لكن العلم
باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلوازمه
بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم
الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به الحضور حتى يكون ثبوتيا
اذ الشيء لا يحضر عند ذاته فان الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال
اي الحضور الا في شيئين بل اعم اي بل ان يعني بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور
فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات من غيرها ولا يفسر به اذا كان
عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج العلم بالغير في السلب
اي فرضنا ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نقول ثم الضاحكية شيء
غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم
قطعا والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية فانها
اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اي على الضاحكية
بل دلالة اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل
احتجنا الى صورة اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية ليكون
الذهن قد انتقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة
معلومة لنا اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك
عند العلم بالملزوم كذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى

لانه لا علم سلبي عندهم غاية الامر انه قد عبر عنه بلازم سلبي او عرض شيء
عند شيء يلزمه عدم الغيبة عنه ا ن منه حفظه

ليس شيء منهما يقتضي ان يكون العلم باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة
مع نفي تحكم بان يكون كليهما بالفعل ن منه حفظه

لو لم يجز ان يحضر الشيء عند نفسه لم يكن شيء من الاشياء عالما بذاته اذ العلم عند
الاشراق حضور ... حضور المعلوم عند العالم به لكن التالي باطل عند
الكل لاتفاقهم على كون الاشياء عالما بذاته لذاته ن منه حفظه
اذا كان المعنى المراد من عدم الغيبة اعم من حضور شيء عنده اندرج العلم بالغير فيه
فكيف جاز ان يجعل ذلك مستبعدا ن منه حفظه

اذ لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه بنفسه بالفعل
واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسايل وهي الحالة
الاولى وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية وبين مسايل ذكرت
فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها وهي الحالة الثالثة لا ينفع فانه انما
يجد الانسان من نفسه عند عرض المسايل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة
وقدرة على الجواب لهذه المسايل المذكورة وهذه القوة اقرب
اى الى الوجود مما كانت اى من القوة التي كانت قبل السؤال فان القوة
مراتب بحسب القرب والبعد من الوجود ولا يكون اى الانسان
عالما بجواب كل واحد اى من تلك المسايل على الخصوص ما لم يكن
عنده صورة كل واحد واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء
اى عن حلول الصورة فيكون علمه بالقوة فلا يكون علمه بالموجودات
على الوجه المذكور ثم اذا كان ج وهو ذاته تعالى غير ب وهو لوازمه
فسلب ما وهو علمه عند المشائين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن
الذات المجردة عن المادة كيف يكون علما بهما اى بالجيم والباء
بالذات الواجبة ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اى الجيم
والباء يعني الذات الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم
هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا
من الاشياء فيبطل العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم اى
على الاشياء لان الحاصل منها متاخر عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما
عليها وفي بعض النسخ فبطل وفي بعض النسخ فبطلت اى العناية
المتقدمة على الاشيا والظاهر ان فيبطل تصحيف فبطل ويؤيده
قوله فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق لان الحق ما يقابل بازاء
الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطلت اى العناية فكانه قال فاذا بطل

لا ينفع المثال بهذا المثال المعروف وضربهم اياه

لو كان في هذه الحالة قوة قريبة من الفعل لما نسب الموصوف به ذاته بالعلم به وليس كذلك اذ حينئذ يقول السائل المذكور علمت انه ليس كذلك ن منه حفظه

لا يلزم من امتناع حلول الصورة فيه امتناع حصول الصورة عنده اذ امتناع الخاص لا يوجب امتناع العام ن منه حفظه

ذاكر انما يوجب انتفاء العناية لو توقف العناية على علمه بجميع الاشيا عين ذاته وليس يجب ذلك لما بين في مظانه ن منه حفظه

وحكم عليه [illegible] الشريف

لانه وان صح من حيث المعنى فلا يصح من حيث اللفظ اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب كان الواجب ان يقول فيبطل العناية المتقدمة لكونه جزء الشرط وان صح بتأويل صح

ما قالوه في العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق الذي هو مذهب
اهل الذوق والكشف من الحكماء المتالهين وهو ان علمه بذاته هو كونه
نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشيا كونها ظاهرة له على سبيل
الحضور الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات
والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او
متعلقاتها اى ظاهرة بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبل
الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها
ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع وفي بعض النسخ مواقع
الشعور المستمر للمدركات العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري الحضوري
بالمدركات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث
بالعرض وكذا ان كان في المبادي العقلية صور تكون ظاهرة وحاضرة
له تبعا لكون المبادي كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة
لكونه عبارة عن ظهور الاشيا له وظهور الشيء للشيء اضافة تحصل لاحدهما
بالنسبة الى الآخر وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار تجلي
لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شيء عن شيء فيشترط نفيه والذي يدل
على ان هذا القدر وهو ظهور الاشيا له تعالى كما هو كاف في علمه بها هو ان
الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب بالنسبة
الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية
اى التي له الى الاشيا الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته كما سبق تقريره
من انه لا يلزم من تعدد الاضافات التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هي
اضافة المبدائية فيصحح جميع الاضافات ولا من تغير الاضافات تغير المضاف
اليه فانه بانتقال ملك على يميننا الى يسارنا يتغير اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا
في انفسها كذلك علمه بالاشيا لما كان حضوريا اشراقيا لا بصورة في ذاته

وهي النفوس الفلكية

ظهور الذات لذات يستدعي مغايرة فكيف جاز ان يجوز عين ذاته ن منه حفظه

كون حضور صور الحوادث الحالة في النفوس الفلكية عنده تعالى بالعرض فيه تأمل ن منه حفظه

فلا يلزم من بطلان الشيء والاضافة تغير في ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور
الاشراقي وحدث له اضافة المبدأية اليه واذا لم يبق زيد بطلت
اضافة المبدأية من غير تغير في نفسه واما العناية على ما ذكرها المشاؤن
فلا حاصل لها لما عرفت واما النظام العجيب الموجود في العالم
فلزوم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللائقة
من المفارقات واضوائها المنعكسة اي من بعضها الى بعض كما مضى
لا من العناية كما ذكروه وبهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب
الحقائق النورية ذوات الطلسمات اي مذاهب القدماء القائلين بالمثل
النورية بانه قالوا علة الوجود والنظام الجسماني هو العناية التي تغنو
بها المثل التي يقولون بها وهي في نفسها غير صحيحة على ما عرفت
واذا بطلت اي العناية وكونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون
ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول
العقلي الممتنع في البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه
اذا كان في سطح ما سواد وبياض فترى البياض اقرب لانه اشبه
بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اي لانه اشبه
بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا
يلوح على البياض ساير الالوان كما يرى في النور ساير الالوان ولا يظهر
على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك ففي عالم النور المحض
المنزه عن البعد المكاني كل ما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادراك
لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من جهة
علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة
نوره واعتبر ذلك في الوسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد
واقرب من الواجب اولا ارفع ولا اجلى منه فسبحانه الابعد الاقرب

ع النور

لو كان الامر كذلك لما كان صدور شيء من الاشياء عنه تعالى
بارادته واختياره فلا يكون مريدا مختارا تعالى
شانه عن ذلك ن منه خط

فلا ابعد واقرب
من الواجب

صح

الارفع

الارفع الاولى واذا كان هو الاقرب كان هو اولى بالتأثير في كل ذات
وكمالاتها لما عداه وانه كان له تأثير ما فمنه استفاد ذلك لانه
واهب ذوات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور من غاية شدة
القرب اي من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا
كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان مفرد
الانوار من عالم العقل فصل ومن القواعد الاشراقية قاعدة
الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن
الاشرف قد وجد قبله من الاخس وهو اصل عظيم يبتني عليه مسائل مهمة
كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بالجهة الوحدانية لم يبق جهة يقتضي بها
الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز
صدور الاشرف عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز
بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان
هما الاشرف والاخس وهو محال وانه جاز بواسطة فيلزم جواز كون
المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة
او لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة اشرف من المعلول
ومتقدمة عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه
وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها
الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز
بخلاف عكسه وانه لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه
بالغرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل انه لزم فانما يكون لاسباب
اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا
فليس موجده بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم

لانه الاقرب ظهورا ودرك ما يتأثر في الابعد لو لم يكن المعلول الضعيف غير قابل
لقبول التأثير منه بلا واسطة وليس كذلك اذ من المركبات ما يكون وقع في مقابلة
نور قوي كنور الشمس كنه واذا وقع عليه نور ضعيف يحصل وسعى لك
كمال ظهوره ن منه خط

لو صح ذلك لكان البدن الذي هو شرط صدور النفس عن علتها اشرف منه وليس كذلك
وايضا البرازخ محل الاعراض وعلة لحدوثها فيجوز اشرف منه وليس كذلك مع علته
ن منه خط

جواز صدوره منهما فالبضرورة وجوده يستدعي جهة تقتضيه
اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف
المعلول من شرف علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة
اشرف مما عليه نور الانوار هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب
واما على النظم الطبيعي فانه يقال لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف
قبله لزم اما خلاف المقدار او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف
عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان
بواسطة لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم
الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود
الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ومن بطلانه صدق
الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف
واول اشرف من الواجب ولان اقتضائه محال ان يتخلف عن وجوده
وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون
الوسايط بينه وبين الاخس من الاشرف فالاشرف من مراتب العلل
والمعلولات الى آخر غير انه يصدر عن الاخس الاشرف بل على العكس من ذلك الى آخر
المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ويثبت بها وجود العقل واليه اشار
بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان يعني النفوس برهننا
على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية
يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون
العقل والبعد عن علايق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير
بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر وهو
ممكن لان المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت

وامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو
العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا
بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة لوجب الامكان
الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى
اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى من لا حصولها فليس
الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات
الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتغيرة منها كالعنصريات من المواليد
الثلثة وغيرها اذ قد تمنع عللها بالاسباب الخارجية مما هو ممكن لها بحسب
الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى
خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تتناهى واما الامور
التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم
الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها والكل امر من الامور الخارجية
لانها اما عللها او معلولاتها اول هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان
ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها
لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها
وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات لاختلاف القوا على اختلاف
حالاتها فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس وهذا البحث شريف ذكر
المصنف في المطارحات انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو
فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات
ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب ان يعتقد
في النور الاقرب والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات
اي النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهي اي والحال انه

انّ المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر اذ لا
يريد بالاتفاقي ما يقع دون مرجح فانه محال بل يعني به كل ما يلحق ماهية لذاتها
مما يختلف به اشخاصها فانّ ما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد
يفتقر الى اسباب خارجة غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجية
عن عالم الاتفاقات عما هو الكمال لها لانّ كمالاتها اذا امكنت لذاتها
فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التي هي الحركات
المؤثرة فيما يتأخر عنها لا فيما يتقدم عليها ثم عجائب الترتيب واقعة في
عالم الظلمات والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل يتحير
في القدر النزر الذي يدرك منها والنسب التي بين الانوار الشريفة اشرف
من النسب الظلمانية التي في عالم الاجسام لانّ تلك علل وهذه معلولات
اي رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فيجب اي النسب النورية
قبلها اي قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف
واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ فلكية كانت
او عنصرية وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب
واظرف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لانّ الترتيب والنسب
التي بين عشرة اقل كثيرا من النسب التي بين ما لا يحصى كثرة وليس ذلك
بصحيح فانّ العقل الصحيح وهو الذي لا يشوبه شيء من الامور البدنية يحكم
بانّ الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر مما
هي في عالم الظلمات بل هذه ظل لها ومما يدل على انّ الواجب لذاته
والعقول التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السلسلة العرضية
وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا في اين هي اشرف ما في
الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها
كذلك واخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون نوع

(هامش: انما يكون النسب المذكورة اشرف لو كانت سببا للامور العجيبة في عالم الظلمات وليس الكلام الا فيه ن مز حط)

(هامش: انما يلزم ذلك لو لم يكن الامور الواقعة في عالم الظلمات مستندة عندهم الى العلل العجيبة [illegible] ... الفلكية ... العقول العشرة ... ن مز حط)

الكل

الكل نورا وذوات الاصنام اي وكونها عطفا على المبدع ويجوز
ان تقرأ مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتأمل من الانوار
القاهرة يشاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة
عليها لغيرهم ممن لم يشاهدها من اشياعهم واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة
وتجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي وذو تجرد الا اعترف بهذا الامر
واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط
ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي
واكثرهم صرح بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى
افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها
وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس
مثلا او شخصين كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ارباب
الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها
حتى تبعهم الخلق على ذلك تقليدا او بنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
لا تعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان
اي في مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار
هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام
والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأي الاوائل عظيم الميل
اليها اي الى طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على
ذلك لولا ان رأى برهان ربه وهو مشاهدته الانوار بتجرده عن
العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه
بانّ جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيآت اصنام
واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق

(هامش: [illegible] ... الانوار القاهرة ... ذوات الاصنام ... ن مز حط)

(هامش: لو كان بناء علم الهيئة على رصد شخص او شخصين لما رصدوا ... واكتفوا بتقليدهم ... بطلميوس وابرخس ... فكيف لا يعتد بقول [illegible] ... ن مز حط)

(هامش: [illegible] ... العقول عشرة لا غير ... ن مز حط)

(هامش: [illegible] ... العقول والنفوس السماوية ... ن مز حط)

مطلب

هذا دليل يقتضيه الحجة ويعلمه بالرياضات وحذقه اصحاب المشاهدة يعنى
يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية
والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اي الروحانية
مما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل الاذربيجاني عنها في كتاب الزند حيث
قال العالم ينقسم قسمين مينوي هو العالم النوراني الروحاني وكيتي هو العالم الظلماني
الجسماني ولان النور الفايض من العالم النوري على الانفس الفاضلة الذي
يعطى التأييد والرأى وبه يستضئ الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس
ويسمى بالفهلوية خرة على ما قال زرداشت خرة نور يسطع من ذات الله تعالى
وبه يترأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص
بالملوك الافاضل يسمى كيان خرة والرأى هو واحد الاراء جعل الاضواء
المينوية ينابيع الخرة والرأى وقال ينابيع الخرة والراى التي اي الاضواء
التي اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك
اليها فشاهدها على ما قال في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك
اقام التقديس والعبودية فاتته منطقة رب القدس ونطقت معه الغيب
وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بالحكمة وواجهته انوار الله مواجهة
فادركت منها المعنى الذي يسمى كيان خرة وهو القاء في النفس قاهر
يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اي على ان
لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
ربا في عالم النور هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا
محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ان لكل شئ ملكا حتى قال
ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وحتى حكماء الفرس بوجود
ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب
صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبهشت

وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور اياها وهو المدبر لصورتها و
والجاذب للدهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسماني
رب صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والمنمي والغاذي والمولد ولا امتناع صدور
هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها
وفيما عدا انفسنا والا لكان لها شعور بها فجميع هذه الافعال من ارباب
الاصنام وهي الانوار التي اشار اليها انباذقليس وغيره من كبار
الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وامثالهم الذاهبين
الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتنٍ
به مدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل
وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه الماديّ على السواء في اعتنائه بها
ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل لذلك النوع كما يقال
كلي ذلك النوع كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه ويكون رب النوع
اصله قيل انه كلي ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد
ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب
النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره نفس مفهوم
معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئي
المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي وما قدر لوجوده في مواد كثيرة هي
اشخاصه والى هذا اشار بقوله ولا يظن انه هو الكبر اولى الابدي
والابصار فيهوا اليه ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو اي
ذلك العقل المتشخص موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز ان يكون شئ
وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اي ذلك الشئ بعينه
في المادة ثم يكون شئ واحد بعينه وهو رب النوع الذي هو عقل متشخص
في مواد كثيرة واشخاص لا يحصى ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم الانساني مثل

مطلب
المراد من
العقل الذي يطلق
على رب النوع وعلى
سائر المجردات

انما اوجد لاجل ما نحته وهو الصنم الانساني حتى يكون اي ما نحته وهو الصنم
الانساني قالباله اي للنور المجرد الذي هو ربه اذ لابد وان يكون كل
موجود ممكن قالبا لشيء لاستحالة ان يوجد بلا معنى فانهم اشد الناس
مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مذهبهم وهو
ان العالي الذي هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قالبا لا يحتاج
ان يكون صورة بلا معنى للزمهم ان يكون للمثال اي للعقل الذي هو رب
النوع لكونه صورة متشخصة ايضا مثال اخر الى غير نهاية حتى يكون رب
النوع قالبا لاخر وهو لاخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لابد وان يكون
قالبا لاخر وهو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله في النوع
المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما
في الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس كذلك
رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل
ولا يظن بانهم يحكمون بانها اي بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى
يقال انه يلزم ان يتحلل وتفنى بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا يلزم
وان لم يتصور اصنامها التي هي امثلتها الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة
اي مشابهة للمثل من جميع الوجوه والا كان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون
هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابق
من اخر والمنازعون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن
مطابقة للكثيرين وهي مثال ما في الاعيان مع انها اي الانسانية التي في الذهن
مجردة وما في الاعيان وهو الانسانية التي في الخارج غير مجردة وهي اي
التي في الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان لان الانسانية
الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب
الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركب مثلها وهو ارباب الاصنام

يعني ان في ظاهر هذا الكلام ايراد على ما يتبع البسيطة مثل بسائط العناصر والافلاك وما فيها من الكواكب ارباب ومثل نورانية اللهم الا ان يكون الكلام في ارباب الانواع المركبة ووجوب بساطتها مع وجوب تركب اصنامها فيثبت بساطة ارباب البسائط بالاولوية ويحصل الاستدلال الا انه لا يحتاج الى المثال المشترك في جميع الوجوه ... لا يكون هذا والا لزم الاتحاد ح حاصله

ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثلها من عالم النور
فان للماهية النورية كمالا في ذاتها به يستغني عن القيام بمحل والجسمانية محتاج
الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية
الماخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يقوم به لا بذاتها
ويعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا
كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال اخر وكذا
لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني
مستقل رب نوع له هيات نورانية روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام
يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله
ولا يلزم منهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل
لكل شيء مستقل بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض له رب
من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك اخر بل يكون نور قاهر اي عقل
في عالم النور المحض له هيات نورية من الاشعة اي العقلية وهيات
من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة
والسكر مع الطعم او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة
المذكورة من قبل كهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المقتضية لهذه
الصورة في هذا العالم وفي كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على
ما ذكرنا وما يستنكر لا ما فهمه المشاؤون وهم اي المتقدمون لا ينكرون
ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية وان الكليات في الذهن
لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية متخصصة يمنع وقوع
الشركة فيها ومعنى قولهم اي قول المتقدمين ان في عالم العقل انسانا
كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله في المقادير
وفي نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي ذلك النور القاهر كلي

نعص من

مطلب
ان رب النوع
انما هو للنوع الجوهري
فقط دون العرضي
ه

في معدورة لا يجوز ان يقولوا ما ... فاضل ... الكلام ... شخ
اعلى من ... ذلك ... لا ... عندنا ... بدقائق
رجل ... صاحب ... واخذ
جميع العلوم والمعارف لا يستنكر ... بعض عباراته واشاراته
... اليه كما اورده في الكتب واعترض عليه ... ذلك
... كلامه ... لا ... عن ... ذلك
اليه ولم يعقل ... من ... غير ... الجمال
فان لا ... الى الاشكال ذلك ... الكلام ... عليها ...
انهم يقولون ذلك ... خط

تحقيق لطيف في بيان كلية رب النوع مع وجوده في الخارج ٩

كلي لا بمعنى انه محمول يصدق على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه
متساوي النسبة الفيض على هذه الاعداد وكانه الكل وهو الاصل وليس هذا
الكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فانهم اي المتقدمون
معترفون بان كلية اي للنور القاهر الذي هو رب الصنم ذاتا متخصصة وهو
تام بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه
واذا سموا في الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور
في المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع
كراته المستلزمة لجميع احواله فيعلم كذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع
كلية الكلي المشهور في المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع
واما الذي احتج به بعض الناس في اثبات المثل من ان الانسانية بما هي اي
من حيث هي انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن الشخص الواحد انسانا
فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع وكل نوع جسماني له شخص
واحد قائم بذاته في عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول
منه وهذه الاشخاص هي المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية
بما هي انسانية لا يقتضي الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها
الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا
الاشخاص الكثيرة اناسا وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هي لا تقتضي
الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت لا تخلو
عن احدهما بل هي اي الانسانية من حيث هي مقولة عليهما اي على الواحد
والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لما كانت الانسانية
على الكثيرين وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضا كثرتها اقتضاء
الوحدة ليلزم كونها واحدة وفي بعض النسخ وليس اذا لم تقتض الانسانية
الكثرة لاقتضا كثرتها تقتضي الوحدة وفي بعض وليس اذا لم تقتض الانسانية الكثرة

لا اقتضا الوحدة والا لكو اولى من الثاني وهو من الثالث على ما لا يخفى بل تقتضي
الكثرة الا كثرة وعدم اقتضا الكثرة ليس اقتضا اللاكثرة لان نقيض اقتضا الكثرة
هو لا اقتضا الشي لا اقتضا اللاشي ونقيض اقتضا الكثرة انما هو لا اقتضا الكثرة
فيجوز صدقه مع لا اقتضا الوحدة لا اقتضا اللاكثرة التي هي الوحدة ليمتنع صدقه
مع الاقتضا الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من الماهيات
من حيث هي واحدة وهي المثل ثم اي هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة
الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج اذا
الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي في الذهن لا يحتاج لاجل الحمل اي
على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اي غير الصورة المنطبعة في الذهن
ليكون تلك الصورة الاخرى خارجة قائمة بذاتها فيكون هي المثل فالاحتجاج بهذا
الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة
والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية باقية مع كليته كل منها اذ لا يلزم منه
ان يكون الباقي قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون قائما بغيره وهو
المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون
اي النوع الباقي امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقي صورته في العقل
وعند المبادي اي النورية لا صورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء
اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات كهرمس وانباذقلس
وهرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل بناء على هذه الاقناعيات بل على امر اخر
هو الكشف والمثل هذه اولا ثم الاحتجاج عليها بما ذكرناه من الادلة ثانيا والمثل
التي ابطلها المتاخرون هي ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة
بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان
محسوس فاسد واخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا
عن فاضل كافلاطن وقال افلاطن انه رايت عند التجرد افلاكا نورية اي

المنقول انهم ... كذلك ... اصلا او هولا ... من خط

لان ... كل شي الكلي لا يخرج اما ان يقتضي وجوده او عدمه او لا يقتضي لا وجوده ولا عدمه لانه جهات النسبة او كيفياتها منحصرة في الثلث الوجوب والامتناع والامكان من خط

مقولة ٢

الكثرة انتفا

لو اعتبر وجود الانسان الكلي المجرد في الذهن لما كان الحكم المحمول زيد انسانا في الخارج مطابقا للواقع وليس كذلك من خط

لهم انهم يقولون ان النفس العقلية القائمة بالذهن عرض ... الكيف والاشخاص الخارجية ... لا يجوز ... من خط

قائم بذاته ... من خط

لو كان بناء امرهم على ... ذكره الفاضل ... من خط

عقول مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى اخر المراتب كالافلاك
المحيط بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا وهذه اي الافلاك النورية
التي ذكرها بعينها السموات العلى الذي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم كما
اشير اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله
الواحد القهار ومما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم
العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل وحكي عن نفسه
انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور
والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة
بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق
الى الاخر ما هذا مختصره اي حكي عن نفسه ما هذا المذكور مختصره الى قوله فحجبت
الفكرة عني ذلك النور واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو
لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المصنف ههنا وفي التلويحات عنه انه
قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات وتاملت احوال الموجودات
المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن عري عن
الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها خارجا
عن سائر الاشياء فحينئذ ارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء
والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيران باهتا فاعلم اني جزء
من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم واني ذو حيوة فعالة ثم
ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية
فصرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العالم العقلية النورية
فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف وارى هناك من البهاء والنور
ما لا يقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك
الشان وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم

الفكرة

كل ما ذكره عنهم لا يدل على نفي ما نقل عنهم فلا ينبغي ان يلتفت اليه المحصل كيف لا وغاية الكلام انهم وجدوا [illegible] البدنية وشاهدوا انوارا عقلية وذلك ليس منافيا لما نقل عنهم في هذه المسئلة [illegible] الا ترى ان بعض [illegible] البديهية [illegible] الموجود في نفس الامر [illegible] امور اعتبارية لا وجود لها منه حفظه

الفكرة فحينئذ حجبت الفكرة عني ذلك النور فابقى متعجبا اني كيف انحدرت
عن ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها
فعندها تذكرت قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر
النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي وقال شارع العرب والعجم
يعني رسول الله عليه صلوات الله ان لله سبعا وسبعين حجابا
من نور لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره
وفي رواية سبعمائة حجاب وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وفي حديث
ابي امامة الباهلي ان جبريل قال يا محمد اني دنوت من الله دنوا ما دنوت قط
قال كيف يا جبريل قال كان بيني وبينه سبعين الف حجاب من نور وفي
حديث ابي موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره
من خلقه وفي رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات
الازلية التي اذا راها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته
ولما تحيرت البصائر والانظار وارتجت طرق الافكار دون انوار
عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه وكانت الانوار كالحجب التي تحول
بين العقول البشرية وما وراها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراها
لاحرقت عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم اطاقته
وهو بعد في الدنيا منغمس بالشهوات متالف بالمحسوسات محجوب بالشواغل
البدنية والعوائق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة
جمالها والغرض من ايراده الحديث ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة
من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية لان العقول على كثرتها والنفوس
الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب الظلمانية
على ما في الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية واوحى اليه
اي اوحى الله الى الشارع يعني محمدا عليه السلام الله نور السموات والارض

هذا النقل [illegible] ارسطو [illegible] البديهية [illegible] منه حفظه

بيان الحجب النورانية والظلمانية

لا يذهب عليك [illegible] المعارف [illegible] الموجودات العنصرية [illegible] والكلام انما هو [illegible] منه حفظه

لا بمعنى انه منور بها عليها بقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه
بل بمعنى انه محض النور البحت وان سائر الانوار مستنيرين بنوره وقال
اي النبي عليه السلام ان العرش من نوري اما العرش العقلي وهو العقل
الاول والنفسي وهو نفس الفلك الاول وظاهر انهما نوران فائضان
من نوره واما الجسماني وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار المنتهية
اليه فكل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن الملتقط من الادعية النبوية
يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي لا يحيط
بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات
واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور اي
من الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات المأثورة اسالك بنور وجهك
الذي ملأ اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها النور
وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان العرش ونحو
ولست اورد هذه الاشياء لتكون حجة اي على ان الواجب والعقول
كلها انوار مجردة بل نبهت بها اي بهذه الاشياء على نورية الواجب
والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد من اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقل
وكثرته من الصحف اي المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى
قاعدة في بيان جواز صدور البسيط عن المركب النور القاهر اي
العقل يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار
الاخر امر لا يحصله بل يصدر مما يصدر من بعض الاعليين وهو ما في الطبقة
الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة العرضية السافلة
الحاصلة من العلية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فتصير اي تلك
الانوار مجردة للعلة لان المجموع المركب من الذات والاشعة التي فيها فيحصل من
المجموع المعلول مخالفة له اي في البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات

تفسير النور بالمنور انما هو لاجل انهم فهموا من النور النور الوضعي والظاهر المحسوس
معنى آخر لانهم احترزوا عن اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى ولكنا بمعزل عنه
ن من خط

وفاك الله بالنجح

كان الجسم الفلكي من بعض الانوار المنتهية كذلك النفس الفلكي اذ قد مر من على ان الاجسام
لم يبعد كمنعكس الى المرتبة الاولى نوران فلبيت شعري لم تنسب فيضان النفس
اليه تعالى والاجسام الفلكية الى الوسائط
ن من خط

محصل هذا النقل الاطلاق لفظ النور على مبدأ الوجود وما لم الالوهية
المنور على ما ذهب اليه المفسرون او بمعنى آخر فلا يدل عليه هذا النقل العقل
والنزاع انما هو في الثاني لا الاول اذ لا نزاع لاحد في صحة استعمال اللفظ
في غيره ما وضع له
ن من خط

القاهر

القاهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل
العرضي اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة
بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور شعاع وحداني عن
نير بذاته مستنير باشعة عرضية ثم يصير البسيط الصادر مما يقبل من الاشعة مركبا يصدر
منه بسيط الى ان ينتهي النقص البعض في الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضي
صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل اشعة اخرى
مما قبل علته اي من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل
من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول آخر مخالف لعلته فيقع
اختلافات كثيرة في القواهر لا في حقايقها بل في امور خارجة عنها لما
علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف الا بالكمال والنقص والامور
الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول وكذا
الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة
الذوات النورية في افاضة الاشعة وشدة قبولها للاشراقات العقلية
فتختلف القواهر من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد
الاشتراك في الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض فرقوله
ويجوز ان يحصل عن مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لان الامور اما ان يكون
متفقة الحقيقة اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير في
الحقيقة اولا والاول ممنوع لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من
مجموع امور متفقة الحقائق وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب ان لا يجوز
اما الثاني فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث
فلوجوب التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقيقة والحاصل من
بعضها واما الرابع فوجوب التغاير الاعتباري بين هذين الحاصلين ولو من
وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له في المقصود ظاهر فليتحقق اللهم

هذا في محل المنع اذ الوحدتان امران متحدا الحقيقة والاثنان مركب منهما والحاصل منهما
جائز ان يجوز مخالفا للاخر على ما يشهد عليه خواص
ن من خط

وجوب ذلك ممنوع اذ من الجائز ان يحصل من البسيط ومن مركب ومن غيره المختلفة بالحقيقة
امران متحدان في الحقيقة
ن من خط

الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل من
مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب
لما نتكلم فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا
من اشيا مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض الاجزا
باعتبار ذاته والاشيا التي فيه نور مجرد او جوهر جسماني بسيط قاعدة
في بيان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور متصرف
ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك ومن القواهر النازلة اي العقول السافلة
ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول العلي
وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول قل نورها ونقص حتى
ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون
كانه نفس ناطقة وعلى هذا يتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في حقيقة
النورية الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج
اي في تعلقه بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفساني كنفوس
الحيوانات ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية
لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفساني ولا تظنن ان
الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية
لكونها اشرف من النباتية فهي الطف منها واذ ذاك فيستحيل ان يتصرف
في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة والآخر في غاية الكثافة
بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط ومن المعادن
ما قرب من هيئة النبات كالمرجان لانه ينبت في معدنه وهو قعر البحر كالاغصان
الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء كان جمادا بل حجرا ومن النبات ما
قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع
راسه او غرق في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى لقاح الذكور ومن

صدور البسيط من الاشيا جائز لا يجتمع مع اختلاف حقايقها
فلا وجه لهذا التقييد منه حفظه

لو تم ما ذكره لتوقف تاثير العقول العشرة في مادة الاجسام وصدورها عنها على توسط
لكونها في غاية الكثافة وهي في غاية اللطافة وليس كذلك كما تقرر في محله
منه حفظه

لو كانت الاجسام المركبة المتعلقة بالنفوس الحيوانية في غاية اللطافة
بها وبالنفوس لا تعرض لهم اختصاص العنصر المتعلقة بالمركبات
لا تختلف في الكثافة واللطافة منه حفظه

ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر ان بعض النخلات يميل الى نخل ولا يحمل الا من
طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الكائنين في الحيوانات وبالجملة لم يبق له
الا شي واحد حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب
الغذا وكان النبي عليه السلام اشار الى هذه المعاني بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها
خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوان ما قرب من الانسان في كمال القوة
الباطنة اي في التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكاة العقلية
والقولية مثل ونحوها وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى
كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان القرد يفهم رموز الملوك بالاشارة الى غير
ذلك مما يقرب به من الانسان من المحاكاة العقلية وللببغاء من المحاكاة القولية
ولما تبين من قوله ومن المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية
متصل باول المرتبة السافلة التي تليها وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة
العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة السافلة عاليها
في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة
اي النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبيا والحكما
المتألهين وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهائم اي كنفس بعض
البهائم وفي بعض النسخ لبعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم
واما قوله ومن القواهر النازلة وهي العقول السافلة ما كاد يكون نورا
متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به ولا يستحق ان يكون دونه نور
مجرد آخر يتصرف اي في ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو كالمتصرف فيه
لنقص في جوهره فهو نتيجة لقوله وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط
الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كذلك
القواهر النازلة القريبة من النفوس المرتبة ترتيب انواع الحيوان والنبات والجماد
والاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط بعضهم فهو

ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك الناس
ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف عليه

محصول ما ذكره ان ما بين انواع المركبات ونفوسها واجسامها تفاوتا بحسب الشدة
والضعف كذلك بين الانوار المجردة العقلية تفاوتا بحسب النقصان والزيادة
والنقصان الى قرب من درجة النفوس المتعلقة بالابدان ولا يلزم منه حصر
في المرتبات بدون متوسط لما ذكره من ان النفس الانسانية لا تتصرف
منه حفظه
بدون متوسط تدبر تعلم

وكما انه النفوس وتقريره لتعلم

نور مجرد اخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وارباب من القواهر النازلة ومنها
ما لا يحتاج في الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب اصنام البسائط
العنصرية والمركبات الجمادية وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكانه قال
ولما كان من النفوس كذا ومن القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان
سافلها تتضاعف فيه جهات الاشراق الا ان الضعف الذي فيه للجوهر
اي بسبب النزول وكثرة لا تنجبر بالنور المستعار وفي بعض النسخ المستفاد
اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور
اي الذي عليه الاشراقات من العوالي فانه اولى بان تنجبر بالنور العرضي لقلته
في العوالي لانه انما يتكثر في السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التي توجب
العناصر لها عناية بها اي فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف
والا فالتي يوجب غيرها من الانواع لها عناية بها ايضا ولهذا فسر بقوله
اي ليس بينها وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها
عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نوريتها عن افادة نور متصرف في صنمها
ولعدم استعداد الصنم ايضا اي لقبول تصرف النور المتصرف لتوقفه على
مزاج خاص هو منتف عن العناصر والجمادات المركبة وكذا غيرها اي غير
العناصر من مركبات الجمادات اذ حكمها حكم العناصر فيما ذكر فصل
في بيان عدم تناهي اثار العقول وتناهي اثار النفوس وان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى
ولا تظنن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات اي من العقول و
النفوس لها مقدار اذ كل متقدر برزخ اي جسم برزخ وكل ما هو كذلك
فلا يدرك ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد
وقيامه بالذات بل هي اي الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها
بوجه من الوجوه ووجودها نفس ظهورها المعنوي وكلها متشاركة في

بعض

بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت بينها
بالكمال والنقص وتميز الناقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون
هيئة في غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم
جماعة المشائين ان النور كيفية وعرض ههنا اي في عالم الاجسام فان
انوار الكواكب والنيران اعراض قائمة بمحالها فكيف يقوم بنفسه اي
مع كونه عرضا ولو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه
في الحقيقة النورية فانه اي فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء
للنور اي لبعضه انما هو لكماله وكماله لجوهريته اي بسبب جوهريته وافتقار
نقصه بالعرضية اي بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شيء
كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور التام
بذاته المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بجوهريته فان التفاوت
اي من المشاركات في شيء قد يكون بالمقدار وذلك اذا كان الاشتراك
في الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك في النوع وقد
يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك في حقيقة مختلفة افرادها
بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها اما
كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص
ايضا ومما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله والنور
المصباحي لما كان مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من
مقدار حامل شعاعه وهو جدران البيت وسقفه وارضه وحوامل
الشعاع مع كونه اكثر عددا منه اي من حامل النور المصباحي كالجدران الاربع
فكونه اي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت وحاصل
على اي وجه تفرض اي سواء فرض انه موجب لتلك الاشعة المتعددة للصنوبرة
او العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف

ماكان فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة ومن شيحه فيكون
موجدا للشعاع اي شيحه فيكون موجبًا للشعاع على اي وجه نفرض
والتفاوت النورية اي بين العلة والمعلول المذكورين ليست الا بالاشدية
والاكمال فالنور المصباحي اشد واكمل من الاشعة المجدرانية لا انه اعظم مقدارا
منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما بالمقدار او العدد لاستحالة
ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار ليست اجساما ليكون التفاوت
بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد ليكون التفاوت بينهما بالعدد بل الاشدية
والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار ليس الا بما ذكرنا
فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا يتناهى فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء
اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى
عالم الحس من حيث انه لا انور منه هناك كما لا انور منها ههنا الا من حيث الشدة
والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما انه ههنا ترتب
الانوار العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك ترتب الانوار
الذاتية من نور الانوار الى ادون العقول نورا واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره
وضعف قوانا لا لخفائه كاحتجاب الشمس من الخفافيش والاجهر ونحوهما ولا
تخصص شدته اي شدة نور الانوار عند حد يمكن ان يتوهم وراءه فيكون
له حد وتخصص فيستدعي مخصصا وقاهرا له يقهره على ذلك الحد فلا يتجاوز عنه
وهو محال بل هو القاهر بنوره لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة او مدبرة
مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية بعين ذاته الواحدة من
جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف فعلمه نوريته وقدرته ايضا
بنوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير
واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية اي عني بالنهاية ان يكون الشيء
وراءه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة اي عني ان لها اصلا جاز ان يحصل منها اما

غير متناهية فاما سبب عدم دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية
وان هذه الحركات غير متناهية العدد وهي من آثار العقول فيكون
آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اي النفس فلكية كانت
او انسانية يجب نهاية آثاره فانه كان غير متناهي القوة ما انحبس
علائق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات لتناهي الابعاد
ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي اضاف الشهوة
والغضب وجواذبها وما جذبها اي ولو كان النفس غير متناهي القوة
ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوري الذي لا نسبة لهذه الاجسام
الخسيسة اليه فانه ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة
فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة
اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون
بمدد من الانوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو كمال نوريتها
فاذا كان كذا وهو ان الانوار القاهرة غير متناهية القوة فنور
الانوار وراء ما لا يتناهى وهو الانوار القاهرة ذو القوى الغير المتناهية
بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما كان لقائل ان يقول
غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف
يصح ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي
قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل من المثال في الالوف الغير
المتناهية مع تفاوتها ولكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ اي
الفلكية يمده صاحبه وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم
بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب لحركة فلكه
نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بذاتها فهي محركة بالشوق
والعشق كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلي

معنى ان بعض الحركات سبب لوصول الفيض الى النفس وكذلك وصول الفيض
سبب للحركات وذلك وجه على وجه لا يلزم منه الدور فان كل جزء من الحركة
سبب لوصول فيض وذلك الفيض سبب لجزء آخر من الحركة
وعلى هذا الواحد

والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها
وهو اي النور القاهر لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض
من البعض على سبيل التجدد كما سنبين عليه انه في عالم القواهر لا يتصور التجدد
وهو ان يحصل لهم شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار
ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف
الاشراقات اي العقلية لابد منه ونسبها اي ونسب الاشراقات
او تضاعف نسبها لابد منه ايضا وفي بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا انسب بقوله
ولست ادعي ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانما كان لابد منه لان كثرة
انواع الاجسام الحسية والمثالية وما بينها من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة
والترتيب العجيب والنظام الغريب يستدعي وجود موجباتها في عالم العقل
وهو تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل العجيب والنظام
الكامل الغريب ولست ادعي ان جميع النسب اي العقلية محصورة
فيما ذكرته بل هناك اي في العالم العقلي والصقع (الناحية) الربوبي (الصقع) عجايب
لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات وهي الابدان الظلمانية
والعلائق الجسمانية وكل ما فرض من العجايب اي في هذا العالم فان
هناك الطف واعجب من ذلك ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك
هو انا عرفنا هذا القدر اي من كيفية فعل نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه
المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك هذا اي هذا القدر
الذي عرفنا بافكارنا واشرنا اليه فحسب لكنا قد حطنا ونحن في الظلمات
كالعلائق الجسمية والعوائق البدنية بتدبير الانوار بقياساتنا و
واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة ودرك
العجايب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الجسم
وعلائق الجسم فقد طمع في غير مطمع فان الغايص في قعر البحر لا يرى الساحل كما ترى

هذا متعرض برد به بينا من ان مواجه عجايب عالم الربوبية والملكوت لمن حفظ

مطلب

من

من هو في الهواء وما ذكرناه اي من النسب والترتيب وتدبير نور الانوار
الموقع من ذلك والا فالاحاطة بها ونحن في عالم الغربة من
المتخيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص
كانوار الكواكب وغيرها بتأثير انارة كان وغيرها في مشهد
اي حضور نور يقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه
اي على ذلك الناقص في نفس ذلك التأثير انارة كان وغيرها واعتبر
بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب وغيرها وصيرورتها غير محسوسة مع
وجودها في نفس الامر وغير متمكنة من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها
فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولهذه العوالم متناسبة فنور الانوار
لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهر الكل ما دونه من الانوار هو الفاعل
الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اي من الواسطة فعلها والقائم
على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها
بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة
اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعته
الضعيفة المقهورة لانواره المنبعة ليس شأن ارفع الوجود ليس فيه
شائبة منه المبدأ واليه المنتهى على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى
غيره له نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله

المقالة الثالثة

المقالة الثالثة في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة
وتتميم القول في الحركات العلوية اي الفلكية لانه تكلم على شيء منها في المقالة
الثانية وفيه فصول فصل في بيان انه فعله ازلي وان العالم قديم
واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول
والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى
هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كونه

لم لم يفعل النور الناقص اثرا عند حضور نور يقهره لا كالمقارنة المرجح شيئا وتركها
ونورنا يحجب العالم العنصري شيئا لا يحجبه الحجب انتفاء عن المقارنة و
المقارنة لمن حفظ

لو كان ذاته فاعلا للجميع الموجود ثم فان كان ذلك بلا واسطة فيلزم الواحد مبدأ
لاكثر من امر واحد ولهذا كان مع الواسطة على ما نقش عليه المص فان الفاعل الترتيب
عليه المجموع لا لذاته اذ لا معنى بالفاعل المستقل الا ما يستتبعه الاثر فتدبر لمن حفظ

العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قديما لا تعدمها من اجزاء العالم
واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شيء
بعد ان لم يحصل اي من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر
ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة
منهم بعد ان لم تصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله
الا على ما سنذكره اي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال
وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة
لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد
انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل تأثيرهم ازلي
ويعبر الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده ولذا الانوار
القاهرة فان كل ما لا يتوقف اي وجوده على غير شيء كالعالم الذي
لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشيء
وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد اي العالم ولزم الواجب
ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والا فهو
مما لا يتصور وجوده اي ان كان ممتنعا او توقف على غيره اي ان كان
ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذي توقف عليه وقد فرض انه
المتوقف عليه وهو محال وكل ما سوى نور الانوار اي من الاربعة المذكورة
لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من افعالنا على وقت
او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا في افعالنا ولا وقت مع
نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم
توقف على ذلك الوقت وفي بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار
متقدم على جميع ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى التقدير
دونه فانه نفس الوقت ايضا من الاشياء التي هي غير نور الانوار وهو تمام

حصر تخلف الاثر عن المؤثر التام في انتفاء الاستعداد ليس على ما ينبغي لجواز ان يكون التخلف لانتفاء شرط اخر غير الاستعداد الا ترى انه لو تستر الشمس بعد ... تام الا انه لا يحدث النور على وجه الارض ... تام الاستعداد ... منه حفظه

حصر الشيء المذكور في الواجب سبحانه ليس على ما ينبغي ... انه يجوز ... منه حفظه

لو اراد بالممتنع الممتنع بالغير ... منه حفظه

عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم
والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول به الاشاعرة وان كان
باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوتها له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن
القوم من انه لو فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل
صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب
ان يدوم بدوامها واليه اشار بقوله فلما كان نور الانوار وجميع
ما يفرضه الصفاتية اي الاشعرية ومن يجري مجراهم صفة دائمة
لانهم قائلون بقدمها فيدوم بدوامه اي دوام جميع ما يفرضه الصفاتية
ما منه اي الذي يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن في العدم
البحت اي الصرف فرض تجدد اي تجدد حال يكون الاولى به
ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل عنه لعدم الاولوية في العدم الصرف
مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد حال بالاجلة التجدد
في استدعاء مرجح حادث فان كل ما بد عنه من الامور التي لاجلها حدث
العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت او زوال مانع
او تعلق علم او حضور مصلحة او اي شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه
مرجح اخر حادث كالكلام في حدوث العالم نفسه واستدعائه لمرجح
فلا ينقطع تسلسل الحوادث الغير متناهية في الازل فيلزم من عدم ازليته وكل ما يلزم
من عدمه ثبوته فعدمه باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود
واليه الاشارة بقوله فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اي
الافلاك وكليات العناصر واضواؤها المجردة اي النفوس الفلكية الناطقة
دائمة ازلية واما الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيره في المعلول الاول الابداعي
وانه يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثاني باطل الا لما وجد
فتعين الاول بيانه الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب

لو سلم ذلك فغايته انه لا يتوقف مطلق فعله على الزمان لا ان افعاله المتعددة كذلك انما يثبت به ما هو المدعى ولو سلم فغايته انه لا يحصل منه شيء بعد انه لم يكن ولا يلزم منه ... الانوار المجردة وليس المدعى الا امتناع حدوث ما لم يكن عنه ... منه حفظه

لو سلم ذلك فلا يضر ... اذ دعويكم ان الاشياء المخصوصة قديمة باعيانها ودعوى ... ان الدليل المذكور لا ينتجه والمنتج المذكور ... منها يوجب ما ادعاه ... منه حفظه

وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غيره
امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول
الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب
وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول آخر ثان قبل الثاني وقس الباقي
عليه وعلى هذا يدوم العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام
الواجب ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم اولوية احدهما
بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب
لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك وتخير ذلك
بالنير وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس
يدوم من النير مع الشعاع وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا
العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه صدر منه لا يلزم منه محال على ما ظن **فصل**
في بيان ان كل حادث زماني وهو ما يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث
لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة بانها كل هيئة لا يتصور ثباتها اي بالنظر الى ماهيتها لا
الى غيرها على ما يقوله بعد هذه المطارحات وما يجب فيه التجدد لماهيته انما هو الحركة
اي الحركة. وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة بحسب تحديده خمسة
اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور
ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام
الكم لانه وان كانت ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها وهو
محله الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه
العرضية معا وهذا احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية
بل من حيث يثبت اجزاؤها العرضية معا وكل ما لم يكن زمانيا بل حصل فهو حادث
(اي لم يكن زمانيا)
اي زماني وكل حادث يعني زماني اذا حدث فيتم ما توقف عليه هو
اي ذلك الحادث الزماني حادث اي زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي وهو الذي

ذاك انما يجوز كذلك لو ابطل توقف فعله تعالى على استعدادات متعاقبة
غير متناهية وهو لم يبطله ل منه حفظه

لو فسا صدور سائر المعلولات عنه تعالى على ذلك يلزم قدم جميع الموجودات
وهو باطل بالاتفاق ولو تشبثنا ان صدور شيء ما على تقدير حدث
لم يثبت قدم شخص منها غير نعلم ل منه حفظه

٣ اي كل شيء لم يوجد في زمان ثم وجد
فهو حادث زماني منه حفظه

يسبقه عدم ذاتي عليه كالممكنات القديمة فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء
مما توقف عليه حادث زماني اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه اذ لابد لكل
من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا بمرجح
وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه
ان دام مع جميع ماله مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا
فشيء مما توقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام الى ذلك الشيء
اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى
مرجح آخر حادث لا يقف عند حد فلابد من التسلسل الى الحوادث
لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اي وجود احادها محال
لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا فلابد من سلسلة
غير متناهية لا تجتمع آحادها ولا ينقطع ولا يعود الكلام الى اول حادث
(دائما)
بعد الانقطاع واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب
الغير المنقطع دائما فيجب ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وهو
ما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو
الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي
الابعاد وهو المراد من قوله والحركات المستقيمة حداد البرازخ الغير المتناهية
غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاقب
لا بالبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جائز
بصحة على ما ذكر في المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ لا يتحرك بالطبع
الا لفقد ملائم هو حيزه الطبيعي ببرهان الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز
طبيعي ملائم ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف
عن زماله الى خبر ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ يعدم جميع ما لابد في ترجح
وجوده اي وجود البرزخ له اي لذلك الملائم فلا يتحرك اذ لا طلب حال

لا يكون العدم مقدما على الحادث الذاتي تأخر ان ذاك اذ ذاته لولا ان كانت ممكنة
لا يوجد وان كانت للغير فان لعدم علته تقدم عليه وهذا الموجودات القديمة ما
لا يمكن ان يجوز لعلته عدم منفصلا عنه لم يجوز سبقه عدما على شيء منه حفظه

هذه الامور المتعاقبة المترتبة الغير المتناهية لانه يوجد كل واحد منها في آن
لزم الآنات وهو محال ولانه ان يوجد في زمان فلو وجب تحقق علته
المكونة فيه لزم ترتب امور موجودة غير متناهية وهو محال منه حفظه

والقاسر لا يعدم لانه لا يكون ان يعارضه قاسر غيره ويصح الى حيزه
الطبيعي بعد وقوعه فيه انقطاع حركته عند عوده اليه بالطبع فعارضه
وكذا القاسر اذا لا يستطيع وقوفه وبهذا لا تنقطع
حركات الجسم المستقيم الحركة بالتعاقب ولو لم يحصل
بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون لواحد
السلاك ولد

يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها الطبيعية
والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة وذلك انما يتصور في
الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحدة منهما متناهية
اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير تحركه
الهواء معه قسرا الى فوق وفوق الماء موضوع عليه حجر عظيم يحرك الهواء معه
قسرا الى التحت وامثالهما فلتناهي الحركات الطبيعية لانها لا تتجاوز المركز والمحيط
واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر ما يمكن
ان يكون له حركة ارادية اي من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها
على دوام المزاج ولا مزاج دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب الى العنصر
فجميع حركات ما تحت الافلاك منقطع ولما وجب اي بالبرهان السابق
استمرار حركة دائمة لا تنقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة
واستحال ان يكون تلك الحركات العنصريات فهي الافلاك ويكون دورية
لا تستحيل ان يكون مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء سموا الانسان بالعالم الصغير
والافلاك بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير وتوهموا الفلك انسانا
مضطجعا على قفاه رأسه الى الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو
وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء
الظاهر وخلفه الى الخفي والى هذا اشار بقوله وقد يكون الافلاك بحسب
مبداء حركتها المفروض اي المشرق ومنتهى حركتها اي الغرب و
واضافاتها اي الى سمت الرأس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو الجانب
الشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي لعكس ما قلنا
وغير ذلك من الجهات اي الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررنا
ويتعين فيها اي في الافلاك نقط الاضافات اي الموجبة للجهات الست
اما بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب وسمت الرأس والقدم او بالنسبة الى انه

انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك
وفي بعض النسخ ويتغير فيها نقط الاضافات اما لان مشرق كل نقطة على الارض
هي مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه واما لان تلك النقط
تتغير بحركتها فيصير النقطة التي فرض تعين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا
تكملة في ان حركات الافلاك دورية تامة يتم الدورة في كل يوم وليلة
وانها علة حدوث الحوادث ولان الافلاك لا يتكون ولا يتفسد وانها في حركاتها
ومناسباتها تتشبه بثبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد على الترتيب
فقال واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية
ولو رجعت اي الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت
من غروبها ويعلم ان النهار ليس الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع
الشمس وظهورها فيتغشى النهار وليس كذا لانا نرى انها اذا غربت
لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الارض الذي بحسا
فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب الاول وعلمت وجود
المحدد وان السفل بالمركز اي يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد بمحيطه
والارض عنده اي عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لازمة له
غير مفارقة منه ولو جاوزت المركز من اي جانب فرض كانت قاصدة
الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قاصد لجهة السفل
ولا يلائمها اي العلو الارض لان الملائم لها هو السفل دون العلو وستعرف
كيفية امره اي امر العلو من انه لا يلائم الارض او السفل من انه يلائمها وجميع
الحوادث التي عندنا اي في عالم الكون والفساد من هرب الحرارة
واستيلاء البرودة وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف
ماسكة الاوراق في الشتاء وضده الجميع في الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار
والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه

الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب احكام النجوم اى من اثار حركات الافلاك
وهى وفي نسخة فهى وهذا اولى علة حدوث الحوادث وفي بعض النسخ
المحاذيات وهو المطلوب الثاني ولا تقع الافلاك تحت الكون والفساد
والتركيب من بسائط والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ولحدوث الموجب
لتقدم حركات وبرازخ اخرى عليها محيط دائمة لان كل واحد من الكون
والفساد والتركيب من البسائط حادث لابد له من علة حادثة والحوادث
انما يكون من حركات الافلاك ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الافلاك
وجودها وهو محال فالافلاك لا تتكون ولا تنفسد وهو المطلوب الثالث
واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها اى مقابلات
كواكبها وغير ذلك بعض من المقارنات والتربيعات والتثليثات
والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية متشبهة
بمناسبات الامور القدسية اى الانوار المجردة العقلية واشعة
الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة ومترتبة مستحكمة
مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية مع هيأتها واحوالها كلها متناسبة
متناهية متعينة مترتبة محفوظة وكما ان الذوات العقلية مع هيآتها علة للذوات
الجسمانية وهيآتها كذلك المناسبات العقلية التي من الانوار المجردة
واشعتها علة للمناسبات الجسمانية التي بين الاجسام وهيآتها وعلى هذا كان العالم
العقلي يسري الى العالم الحسي والمثالي على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم
الجسماني يحذو حذو العالم العقلي فهو ظله والظل تبع للمظل فكل حادث
حدث لابد له من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه اثر مناسبة من تلك المناسبات
العقلية التي يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت
حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلابد وان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية
الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل لما يستعد

الدعوى انه ... لا يقع ... الافلاك ... فلا ... عن ... السفلى ... ولا ... ذلك

غاية ما لزم من توقف الحوادث على الحركة الدائمة لزم ان يكون هناك جرم واحد قديم له نوع الحركة والافلاك كثيرة لكل واحد منها حركة ولا يلزم من وجوب بقاء الشخص الواحد وجوب بقاء الاشياء الاخر ... من خط
لان لزوم التركيب من البسائط يستلزم الحدوث الزماني كيف لا والافلاك الكلية مركبة من الافلاك الجزئية وليس هناك حدوث اللهم الا ان يخصص الدعوى ... من خط

خلاصة الكلام ان الافلاك انما يريد بحركاتها اخراج النسب الفاضلة الشريفة من القوة التي الفعل بالنسب الشريفة التي بين نفسه العقول القاهرة التي هي عللها ومعشوقاتها ... من خط

هذه المناسبات العقلية المرتبة المحفوظة لو كانت انوار قار الذات صار الغائب على العين الثابت وهو ... ولو كانت غير قارة صارت المجردات محلا للحوادث وهو باطل بغير تقلب ... من خط

لتلك

لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما تقتضيه
الفاعل والقابل وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب من الاجرام
لدى الاوضاع المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يكن لها
اى للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع
بعضها مع البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منها يحجب
بعضها عن بعض اى لكثافتها فلا يمكن مقابلة بين الكل اى كل الكواكب
وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اى جميع الكواكب كما في عالم القواهر
اذ في البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر الذي لا بعد فيه ولا حجاب
تحفظت اى الافلاك ذلك اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث
جميع المناسبات كما قررنا على سبيل البدل حتى تقرر بينه في الاكوار والادوار
على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان
الافلاك اذا اخذت في اول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها
تتدرج فيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة واذا تم
الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وبطلت
باسرها الى العالم الجسماني ويتم ذلك في الالوف الجمة العظيمة قامت القيامة
الكبرى والآخر مات تعدد قامت قيامته لكنها الصغرى ثم يستانف الافلاك
دورا اخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى يأتي
عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية
المرتبة بالحركات على التدريج استانفت دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين
وليس اى الامر في حركات الافلاك على ما يفرضه اتباع المشائين من ان
كل فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه اى بعقل يوزى
مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك
على ما هو جوابه اى في كتبهم حركة الكواكب اى تحصل الاشعة المختلطة بعضها

او الكواكب ... صحيح البائح ... العقل ...

ذاك انما يجوز ذلك لو اوجب المقابلة يحجب احد المتقابلين الاخر ... لكن المقابلة مع العرض فلا يحجب احدهما الاخر ل من خط

ليس هذا ... لكل فلك يتشبه في حركاتها الكثيرة الى عقل واحد كيف لا وليس لفلك واحد الا حركة واحدة اختيارية بالذات و ... فيها يتشبه الى عقل واحد ل من خط

ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسب الفاضلة العقلية وبظهر به انواع
الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكوكب
تارة راجع وتارة مستقيم وتارة في الاوج وتارة في الحضيض فكيف يكون
اي هذا الاختلاف الكثير لكونه تشبها بشئ واحد وهو عقل مجرد وهم
اي اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اي بالاشراقات الكثيرة
العقلية المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون
لتكثر المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذي في احوال الكواكب
تشبها بها لا بشئ واحد فيلزم عليه بكيف كما تقدم فليس الغرض من حركاتها اي
حركات الكواكب على اختلاف احوالها اي من الرجوع والاستقامة
والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها في الاوج او الحضيض الى غير ذلك
الا اي الا التحصيل لمناسبات اشعة اي نورية وانوار اي عقلية
في المعشوقات اي القاهرة وليس نسب بعضها اي بعض الكواكب
الى البعض الا تابعا للمناسبات المعشوقات بعضها الى البعض جزئياتي اي
وليس حركة الكواكب الا تحصيلا لمناسبات بين القواهر على الوجه الافضل بالترتيب
والتدريج حتى يأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرية التي يمكن الحسية
اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب النسب بل قد وقد ثم اي تتم الدور
باستيفائه النسب العقلية وتقوم القيامة بسائف اي الكواكب
تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور الى اخر ما قررنا والمشاؤن من زمرة
المتشبهات اي العقلية كتشبه الاصنام باربابها ومنه تشبه الافلاك بالقواهر
في تحصيل مناسباتها اعترفوا بضرب من المثال الذي رد وا فيه على المتقدمين
القائلين بالاصنام وارباب ها وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلي يعتنى بها
هو مثالها وصور تها لا شعار ذلك بانه يكون لكل فلك امر عقلي هو مثاله الا
انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بارباب الانواع بل في الذهن وقد تقدم

الاختلافات المذكورة انما يستدعي محركات كثيرة لو لم يكن حرصية وليس كذلك
لما تقرر في موضعه ن منه حفظ

حكاه المشائين ولذلكم يقولوا ذلك بل يقولون ان النفوس الفلكية بدركون
كمالات العقول وهي غير متناهية فيحركون ويحصل لهم منها كمالات عقلية و
غير متناهية ويحصل كمال علة بحركة وهذا الى غير النهاية فهم علة
له الكمالات الفائضة على العقول فيلهم سبب للحركات ن منه حفظه

هذه العبارة ليس على ما ينبغي فالاصح ان يقال ليس حركة الكواكب الا
لتحصيل المناسبات ن منه حفظه

بو

[illegible]

ليعبّه ردتم به والجواب عنه ومما يدل على كثرة المعشوقات اي العقلية
هو انه معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا لتشابهت الحركات
اي في الجهات وليس كذا ونعلم انه ان كانت البرازخ العلوية اي الافلاك
بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل اذ من
طبيعة المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اي لعللها وليس كذا
اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات في الجهات والمقدم باطل كالتالي فصل
في تتمة القول في القواهر الطولية والعرضية وفي ازلية الزمان وابدية وسرمدية
العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة
ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهي مشاهدة دائما
مبتهجة به غاية الابتهاج لانه لا الذ واجل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل
من معاينة جماله وحصل اي والحال انه حصل منها اي من الانوار
وفي اكثر النسخ فيها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من
الصور والكواكب لفقر مشترك اي بين تلك القواهر على ما سبقت الاشارة
اليه والقواهر اي ولما كان القواهر التي اقتضت العنصريات نازلة
في الرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع
كلما كان اشرف كان ربّ نوعه كذلك اذ شرف المعلول يجب شرف
العلة لكن البرازخ العلوية بكونها ودوامها اشرف من العنصريات الفانية وغير
الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات وحصل منها اي
والحال انه حصل من القواهر التي اقتضت العنصريات برازخ خاضعة
للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعا ولها اي للبرازخ الخاضعة وهي العناصر
مادة مشتركة اي بين جميع الصور العنصرية يقبل الصور المختلفة اي البرازخ العنصرية
وكما ان اشتراك القواهر في الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة اقتضى المادة
المشتركة فكذلك اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضي اشتراك

لم لا يجوز ان يكون المعشوق مع وحدته له كمالات كثيرة يتشبه بعض في وجوه
المتشبه به لكل واحد منها كمال آخر غير الكمال الذي يتشبه الآخر وصار ذلك
سببا لاختلاف ن منه حفظه

من البين ان حركة اكثر الكواكب والافلاك الى جهة واحدة فيجاز ان يكون
لاجل علة واحدة ن منه حفظه

حق العبارة ان يقال ولما كان لبعض القواهر او كثير منها اذ من البين انه ليس
يحصل فلك الثوابت من جميع الانوار القاهرة ن منه حفظه

لو كان صدر عن هذه الكواكب من الانوار المذكورة للفقر المشترك بينها
لوجب ان يجوز معلول احدها عين معلول الآخر وليس كذلك لما ذكره
في اختلاف حركات السماويات ن منه حفظه

هذه الحجة لو صحت بجميع مقدماتها كانت قياسا وتمثيلا لا يفيد الا الظن
انما هو اليقين الذي هو ليس يفيده تدبر تعلم ن منه حفظه

حركات بازائها ايضا في الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة اى حركة
الافلاك ايضا مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهي
متفرقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة الاشتراكات
بازاء الاشتراكات في السموات والارض فان الاشتراكات العقلية في
الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية في استدارة الحركات
والمادة الخاضعة في العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات
فان الافتراقات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة
وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور
في العنصريات والمتفرقات اى من الانوار المجردة بسبب شدة النور
وضعفه بازاء المتفرقات اى من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات
المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض
كثيرة متناسبة اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منهما
جهة من جهات الفيض واما التناسب فلان الاشتراك بازاء الاشتراك
والافتراق بازاء الافتراق وليعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض
اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول تقدم عقلي وهو الذاتي الذي
هو افضل انواع التقدمات لا زماني لان العلة مع المعلول بالزمان
وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها
لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال
وليست هي اى القواهر ذاهبة في الطول فحسب بحيث يكون بعضها
علة للبعض الى اخر المراتب بل منها اى من القواهر ما هي متكافئة اى
في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها فان الاعلين
اى القواهر الاعلين وهي ما في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية
التي في ذواتها الشريفة او مشاركة اى او بمشاركة بعضها اى

كون الاشتراكات بازاء الاشتراكات والافتراقات بازاء الافتراقات
فرع تحقق كليهما في الخارج وهو دفعه قدس سره قد صرح مرارا بانه ليست
الانوار المشتركة بين الاشخاص موجودة في الخارج ل منه حفظه

بعض

بعض الاعلين مع بعض يجوز ان يصدر عنها وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا
ذلك اى وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية هي ارباب الاصنام
النوعية ما حصلت انواع متكافئة ليس بعضها علة للبعض فان تكافؤ
المعلولات الجسمية يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام
النوعية فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال
لانواع هيآت نورية عقلية فاذا اعدت الحركات الفلكية والاوضاع
الكوكبية الانواع العنصرية لامر من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل
المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيأته العقلية المقتضية للاعداد
الجرمي الشعاعي المناسب ايضا لما بين المناسبات العقلية والمباينات فيما بين الانوار
او في كل نور مجرد مناسبات كثيرة تحصل في كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده
شيء من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك
المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من
العالم النوري المثلى وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر الاعلين
باعتبار مشاهداتها لنور الانوار ولكل عال اى ولكل نور عقلي عال اشرف
مما يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق
فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الاشعة مراتب
ايضا وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت ففي القواهر
اصول طولية قليلة الوسائط والشعاعية والجوهرية لترتب هذه الطبقة
وكون كل عال علة لما دونه الى اخر المراتب هي الامهات اذ منها نشأ ما عدا
من العقول والنفوس والاجرام والهيآت ومنها عرضية من الاشعة وساطعة
على طبقات اى ومن القواهر اصول عرضية حاصلة من الاشعة وساطعة من
الطبقة الطولية العالية وهي على طبقات كثيرة ومع كثرتها تركب بعضها مع
بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب جملة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهيآت

لا نسلم انه لولا ذلك لما حصلت انواع متكافئة اذ من الجائز ان يجوز لفاعل واحد
جزئيتان لا تقدم لاحدهما على الاخرى وصار ذلك سببا للعدد
نوعين متكافئين لا بد لنفي ذلك من دليل ل منه حفظه

المناسبة
لولا ان افاضة رب النوع الهيآت العقلية للاستعدادات فاي حاجة
للنوع اليه اذ مدبر عالم العناصر الذي هو العقل الفعال يكفي لافاضة
الامور الكثيرة التي اقتضتها الاستعدادات ل منه حفظه
الظاهر ان كل شخص من صنمه من رب الا انه يحصل حالا من فاعل يحصل شيء
يحصل شيء من تلك المناسبات حال كونه قابضا من رب الصنم لا صنعة
المتشخص على ما هو الظاهر مدلول منه حفظه
واي التجليات الظاهرة في المظاهر الجزئية بحسب استعداداتها المحاذية بها من المعاني
العلوية وتلك التجليات قابضة على المظاهر الجزئية من الاسماء الالهية الربانية
لانواع تلك الجزئيات عند ساداتنا الصوفية وان عند التجليات في نفسها وحدانية
هيولانية لعدم ... بينبوع الوحدة وانما يتعين ويتعدد باستعداداتهم
القوابل الجزئية والمظاهر الشخصية وقد بينوا اعداد الكليات للسفليات بانوار الروحانية
فلا ادري ان ذلك ... من الكتب وما تعلق بها من النفوس والعقول بطريق الوحدة
القديم ثم بعد القوابل السفلية لقبول الفيوضات الالهية الواصلة اليها من الاعلى
مدلول منه حفظه
بيان لما الموصول ... الانوار القاهرة اى حصل من جهات القواهر الاعلين لنور الانوار
او لكل منها لما فوقه اشرف من القاهرة اى حصل من اشراقات القواهر المذكورة على كل
والمشاهدة مطلقا اشرف من الاشراق فالى حصل من جهة الاشراق اشرف ... منه حفظه

لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون
اي ذلك القبل نفس العدم اي عدم الزمان فان العدم السابق قد يكون بعد
اي بعده ولا امرا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله
بل امر غير ثابت يتجدد ويتقدم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان
زمان وهو محال ومن ههنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه
من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الافاضل
ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال
يكون واجبا للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول مع هو عدم العلة الاولى
او وجود العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما
ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال وههنا قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذي
لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا انما لزم من كونه معلولا
مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا ابتداء له اي بهذا الطريق
المذكور وهو انه لو كان له ابتداء يلزم ان لا يكون له مبدأ ومن طريق آخر
اي يعلم ان الزمان لا ابتداء له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول
وذلك لانك قد عرفت ان الحوادث تستدعي علة غير متناهية لا تجتمع
فاستدعت حركة دائمة ولا بد وان تكون اي تلك الحركة الدائمة للمحيط ويجب
دوامه اي دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات من طريق آخر اي غير
الطريق الذي عليه دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما عرفت
واذا كانت الحركة لا ابتداء لها فكذا الزمان الذي هو مقدارها فلا ابتداء له بهذين
الطريقين والزمان ايضا لا منقطع له اي لا نهاية له اذ لو كان له
منقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد وبعده اي الذي
هو بعد وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل ولا شيئا ثابتا كما سبق
اي ثابتا يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون

لا انسلم ان المحال ههنا هو اللازم من عدم المعلول الاول فقط بل منه ومن امر آخر
هو كونه معلولا لذات الواجب اعني ما اعترف هو به فيكون كل ما لزم
من فرض عدمه محال واجبا لذاته ل منه حفظه

ذاك وهيهنا انما يستلزم ذلك لو ثبت ان الحركة اليومية للمحدد للجهات
وهو لم يثبت ابعد ل منه حفظه

لا يخفى عليك ان المتن قد اختار في الزمان مذهب ارسطو واتباعه المشائين اعني كون الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك وعدل عن مذهب امامه افلاطون مع كونه احق لان يختار ويتبع
على ما نقله الامام عنه في شرح العيون ورجحه على سائر الاقوال الواردة فيه حيث قال بعد ان استوفى اقوال الناس في الزمان واورد ما لهم وما عليهم في ذلك واعلم ان الكلام الملخص في هذا الباب
يبتني على كلام ابي علي في كتاب عيون الحكمة مشعر بان الدهر شيء ثابت في ذاته لانه قد اكد ان في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته يسمى بالدهر
بان الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة وفي ذلك اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك يقتضي تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير
المخصوصة فاذا كان الامر كذلك فهذا مذهب الامام افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان الحق من
لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يتخلص التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في البحث عن الزمان ان
المدة هو مذهب الامام افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا ذاته بالنسبة الى الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير يسمى بالسرمد ومن هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته
الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر والدهر وان اعتبرنا
نسبة الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو المسمى بالزمان واما قول ارسطاطاليس
بان الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده واما مذهب
الامام افلاطون فهو الى العلوم البرهانية اقرب وعن ظلمات الشبهات
ابعد ومع ذلك فلعل الامام يحكي عن الاشياء ليس الا عنده كما انه
لعل هذا النقل عن افلاطون لم يثبت عند المعلم لعله مولوي حفظه

في الزمان

واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اي
متقدم الحركة ومتأخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا ومقدارا مختلفا بالقلة
والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة
ولمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو
متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو كان مقدار الشيء واذا لم يكن
مقدارا للشيء الثابت والا لثبت فيكون مقدارا لغير ثابت وهو الحركة ولكن
لا مطلقا بل من حيث اذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما
يجتمعان في العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة
فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزاؤها معا
وضبط اي الزمان بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل
كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع كما تبين في هذا الفصل وجب ضبطه
بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت
واستخفظ من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب
لان الكافة يعرفون ذلك ويجعلون من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية
يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها
وتحدس من تأخير حركة لا جرم كالسير من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات
ما يتضمن تقديمه اي الى فوات امر يتضمنه تقديمه وهو الوصول الى المنزل مثلا
ان امرا ما قد فاتك وهو الزمان اي الذي من الصبح الى الظهر على ما مثلنا به لانه
التفاوت بين لا اثبات له على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت
بالقلة والكثرة فانه له نصف وثلث وغير ذلك واليه الاشارة بقوله وتعرف انه
مقدار الحركة لما ترى من التفاوت في عدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان
فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلي ابدي والى الاول اشار بقوله
والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني اذ لو كان كذلك فيكون له قبل

لان الزمان مقدار الحركة اذا جمع مقدار متقدمها ومتأخرها في العقل
لكان الزمان مقدارا قار الذات ضرورة اجتماع اجزائه وليس كذلك
ل منه حفظه

لا يلزم من انقسام الزمان الى الشهور والاعوام وكون بعضها اعظم
من الآخر كونه مقدارا لجواز كونه امرا متقدرا بالمقدار كالحركة مثلا
ل منه حفظه

لا يلزم من الضبط المذكور ان يكون مقدارا له لجواز ان ينضبط
امر بما يباينه ل منه حفظه

عرفان هذا من ذاك فيه تأمل لتعدي ذلك
على ماهية الحركة من المعقولات
كالوضع مثلا
ل منه حفظه

بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية ولا نهاية له
فلا يكون له طرف بالفعل لانه شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض
والتوهم كشعور دفعي بمماسة جسم لآخر او بوصول مركز الشمس الى محاذاة
الافق ونحوهما فالطرف الوهمي للزمان وهو الآن واصل باعتبار انه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان الفرضية بعضها
ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية
المستقبل ونسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من
الجهتين فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض
وكما يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي [illegible]
كما يقال كتب الآن لاستحالة وقوع الكتابة في الآن الدفعي دون الذي [illegible]
وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس
بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره
وهو الآن قال ونعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الذي هو [illegible] الزمان
الذي حواليه فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا
اي الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد والا اي وان لم نعتبر
القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن يلزم اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح
من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية
وعلى هذا فالا استثناء عن قوله ونعتبر ويحتمل ان يكون استثناء عن قوله والمستقبل
بخلاف هذا والا اي وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى
الآن بعد كالاقرب من اجزاء الماضي اليه لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون
الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدي
فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذي هو مفيض فيوضات الممكنات
ودوام الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه

لمن اراد انه شيء واحد متصل من الازل الى الابد في الخارج فما ذكره لا يثبت [illegible] اراد انه كذلك في الذهن [illegible] وجود الزمان الى ذهن ذاهن متوهم واما اجزاؤه [illegible] ن من حفظه

او ليس [illegible] هذا الزمان معنى [illegible] انه زمان مركب من بعض اجزائها ن من حفظه

لمن اراد بالبعد الاقرب من الآن المذكور وبالقبل الابعد منه يجب [illegible] في القبل والبعد في المستقبل ايضا كذلك ولمن اراد به معنى آخر ليس يجب [illegible] المذكور لاجل الآن ن من حفظه

لم لا يجوز [illegible] المرجح صدوره من علته بالتدريج او [illegible] ن من حفظه

لو سلم اللزوم المذكور فلا نم ان ذلك يوجب ان لا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا والمستند ظاهر [illegible] ن من حفظه

[illegible]

عدم التغير في ذاته لا يوجب ان لا ينعدم جزء من الموجودات [illegible] ذلك التغير في بعض [illegible] ن من حفظه

اي دوام الفيض لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اي في التشنيع على كلام
الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوى
مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مساويا له فكما يلزم من وجود
الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب
ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والآخر
بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم بدوام الواجب يلزم
من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على
وجود الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبل تعالى عنه
علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة وان كان
معا بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان النير يتقدم على الشعاع
اي بالذات لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه
على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل
بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما الموجب في نفسه وهو
العالم في مثالنا لا يساوي ما يوجبه وهو الواجب وان داما معا بل هو
منه وبه اي بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة دون العكس
واما ما يقال اي في ابطال حركات لا اول لها ليلزم منه حدوث العالم ان
الحركات اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة في الوجود
لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا
وله ترتيب فيتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم ففاسد اذ الحركات
المتعاقبة كاعداد حركات المحدد التي كلامنا فيها ممتنعة الاجتماع
بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك المجتمعة معا ولهذا اي ولعدم اجتماع
اعداد الحركات قد صح عدم النهاية فيها اذ لا مجموع لها فانها كما وجدت عدمت
وبرهان وجوب النهاية ورتب اياما يتساق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتيب

[illegible] احدهما [illegible] ان يقال الكل [illegible] احدهما متقدما على الآخر [illegible] والصحيح [illegible] العكس [illegible] العدم الذاتي [illegible] والتقدم [illegible] الشعاع [illegible] النير [illegible] بالمعنى المذكور الا ترى ان الشعاع [illegible] بالذات [illegible] ان النير متقدم على الشعاع [illegible] يستدل بوجود الشعاع كيف [illegible] النير متقدما على الشعاع [illegible] ان النير متقدم على وجود النير [illegible] على الشعاع وان كان قد يستدل بالشعاع على النير [illegible] صحة الاستدلال انما يستدعي العدم الشعاع [illegible] والمتقدم في الذهن [illegible] خارجا [illegible] ان اراد [illegible] لو دام الموجب [illegible] نفسه وذاته ما يوجبه [illegible] فانه وان دام [illegible] منه وبه فكيف [illegible] في نفسه [illegible] نفسه [illegible] الدوام [illegible] فالحق هو الموضع [illegible] لواحد من الفضلاء

[illegible] عدم اجتماع اجزاء الحركة وانعدام واحد منها [illegible] وجود الآخر [illegible] والنقصان [illegible] وبيان ذلك [illegible] ومع ذلك [illegible] ن من حفظه

والا لكذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع احادها وفرض المحال اى اجتماع الحركات
غير متناهية فال والعلل التى وجب فيها النهاية اى من علل الحوادث
هى الذوات الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها
وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها
متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهى الذى
هو ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهى المترتب لم يحصل بعد كشئ معدوم
لا يوجد الاخير منها الا بعد وجود المعدوم الاول من وجود ما لا يتناهى فما يتوقف
عليه لا يحصل ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له فى المستقبل فوجوده
محال فكل ما يتوقف من الحركات والحوادث على حركات وحوادث فى المستقبل
يجب تناهى الحوادث المتوقف عليها والا استحال وجوده اما اذا كان الغير
المتناهى اى الذى يتوقف عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث ضرورى
الوقوع بعده هو نفس محل النزاع اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث
لا الى اول فى الماضى بالتقرير السالف فمنع حصول الحادث بناء على توقفه على
حصول ما لا نهاية له فى الماضى هو محل النزاع وجعله مقدمة فى ابطال نقيضه مصادرة
على المطلوب الاول والذى يقال ان الآن هو اخر الماضى فيتناهى اى الماضى
لان كل ما له اخر فهو متناه ويلزم من تناهى الماضى الحوادث الماضية ومنه حدوث
العالم فان عنى بانه اى بان الآن اخر الماضى انه لا اخر بعده فهو كلام فاسد
فانه عند الحكيم بعد الآن المفروض آنات وازمنة غير متناهية كل منها اخر ما قبله
وان عنى بانه اخر ويكون بعده ادوار اخرى كل منها اخر ما قبله فهو كلام
صحيح فانه اخر هذا الماضى وهو اول ما سياتى اذ جعل مبدأ وكل واحد من الزمان
وفى بعض النسخ من الزمانين فى جانبيه وفى بعض النسخ فى حاشيته اعنى الماضى
والمستقبل لا يتناهى وكثير اما يبنون هولاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال
كل واحد من الحركات مسبوق العدم فيلزم ان يكون الكل كذا اى مسبوق العدم

ويلزم منه ان يكون العالم حادثا وقد درت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه
وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يعد
ولا يحصى من الصور فان لك ان تقول ان كل واحد من اعداد السواد على ذا
المحل يمكن لحصول من زمان واحد محدود اى معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا
فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع **فصل** فى بيان ان حركات الافلاك
لنيل امر قدسى لونه هو شعاع فائض على نفوسها بسبب الحركات وفى
ان شكل الفلك كرى وفى كيفية صدور النفس عن العقل والغرض منه
ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة واشرنا
الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق
الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية والحجابها عن عالم النور
بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو الاخس
والمجرد عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكر وقال فلما
كان النور الاخس ما عند الظلمات فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات النورية
واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك استحال ان لا يكون لغرض
لان الحركة ارادية وكل مريد ومختار فلا بد وان يختار احد طرفى النقيض لغرض
يعود اليه اذ لو استوى الطرفان فالنسبة الامكانية لا تقع والشئ اذا كان خيرا
فى نفسه مثلا فما لم يكن احب واولى بالاضافة الى المختار لا يختاره لا يقال انا قد نقصد
انقاذ غريق لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان
الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او لا يكون الاحسان
وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول فيفعل ذلك الاحسان يحصل له تلك الاولوية
وهو الغرض العائد اليه وان كان الثانى امتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجح
والاستواء متنافيان فاجتماعهما من البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها
او لما فوقها لا جائز ان يكون لما تحتها اذ العالى لا غرض له فى السافل لا مطلقا ولكن من حيث

الماضية ليبنى على حجة اسمى لنه شئ وهو حدوث العالم
قد عرفت بطلانه اى فيما سلف من القواعد فى اخر
المنطق ولما كانت الحركات وكذا الذوات
الفياضة وبين ان الحركات م

كون ذلك كذلك عنه ... فى محل المنع اذ قد صح ... لزم وجود المحكوم
لا يمكن ان يجوز بعد حوادث غير متناهية ... الحوادث فانه ... مجتمعة
الاجزاء فهو بطل بالبراهين الدالة على ابطال التسلسل ولو كانت غير مجتمعة الاجزاء
لزم تناهى الآنات او الحكم ... ن من خط

ذلك انما يجوز كذلك لو كان مراده ... اذا توقف على وجود الامور ... فى
ولم يوجد عليه شئ وليس كذلك اذ مراده ان ما يجوز كذلك لا يتصور ... الحكم
اذ الحكم ... لم يوجد الا ... بالحكمة
ثم ... نقل اخر ثم يحدث الحادث ن من خط

لا يخفى عليك ان الافراد الغير المتناهية اذا كانت حوادث كان الكل حادثا
واقعا فى زمان له بداية وليس للكل زمان الا المركب من الاجزاء
فيكون له بداية اذ هو ابتدائه المذكور لا حاجب ... له بداية
حاصلة لكل احد من اجزائه تدبر فان فيه دقة ن من خط

لو استدعت الحركة الارادية وصول امر يعود اليه ... العالم
وليس كذلك ولزم ان يستدعى ذلك ... ان تجوز حركة الفلك ...
تدبر ن من خط

ذلك انما يجوز ... لو كان ذلك باعثا على الفعل ... الاولوية
لم يجز ذلك باعثا ... عائدا اليه ن من خط

ذا سافل وذلك محال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه
الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان
عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث هو مستكمل ناقص بما وقع
الاستكمال من حيث هو كذلك فينقلب السافل عاليا والعالي سافلا وهو محال
والمراد بالعالي ههنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود بالسافل
ما كان ابعد فيها منه ويلزم ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس
وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد
لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة
قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هو اسافل وذلك محال فلا يخلص من هذا الايراد
وامثاله فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان ذو رأي
من حيث انه انسان اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا حراسته للغنم لا غير لكان
اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى الامة
والى هذا اشار بقوله وغرض حركات البرازخ العلوية ليست لما
تحتها وليست لما تناله هي دفعة اولا تناله اصلا لان الحاصل يقضيه الى انصرام الحركات
للنيل او الياس منه بل مقصود نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة من الانوار
القاهرة وهو نور سانح اي عارض للمدبرات من نور الانوار وشعاع قدسي
اي عقلي عارض لها ايضا ولكن من القواهر لاختصاص السانح بالفائض من نور الانوار
ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كانت منها اي من البرازخ
الحركة المتجددة دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي
التغير ما يتجدد في الانوار المتصرفة العلوية ليس من امر الظلمات اي من امر مطلوبنا
من الثناء والمدح او من احوالنا سواء كان شهوانيا لجلب ملائم او غضبيا لدفع
مناف لما سبق اي من ان الافلاك حركاتها واجبة الدوام فيجب ان يبتني على
امر واجب الدوام وليس المطلوب كذا من انها لا يدخل تحت الكون والفساد لاختصاص

الشهوة

وذلك في محل المنع المستند بما تقدم عليه من تنقيص ن منه حفظه

وذلك انما يجري كذلك لو كان يحصل تلك الاولوية من الكمالات الذاتية الغير [illegible] اذ الاحتياج فيها الى الغير يوجب النقص لكن التالي باطل اذ الاولوية من الامور الاضافية ن منه حفظه

لا يخفى عليك ان شرف الانسان [illegible] انما هو بالصفات الكمالية من العلم وغيرها ولهذا شرف النبي على غيره باعتبار انه نبي والى غاية [illegible] اخس لانه من جهته [illegible] اشرف وفيه نظر وجواب ن منه حفظه

ثم لا يجوز ان يكون الغرض من الحركة نفسها [illegible] حصول النفس [illegible] ن منه حفظه

لا يخفى عليك ان ما يجيء عن قريب [illegible] شعاع نوري واضافته [illegible] ن منه حفظه

التجدد والتعاقب انما كانت علة للتجدد والتدريجي [illegible] واحدة وليس كذلك [illegible] ن منه حفظه

الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو والتحرز
من الضد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة
الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اي فائضا منها متجددا
وليست اي المتجددات في المدبرات العلوية صورا علمية فانها
بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها لا يزيد
علومها ولا ينقص مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث
ووجوب تكرارها في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله
على ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار
ونسب الموجودات المترتبة القاهرة ايضا متناهية وان كثرت لتناهي
العلل والمعلولات اي القاهرة وحركات الافلاك غير متناهية
فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها وهي متناهية وجب تناهي حركاتها
فليست الا غير متناهي التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ واما
كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات فاعتبر
بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيئات كالمنازعة مع
نفسه بامور عقلية تتحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة
عليه ولهذا ما يؤدي طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن
مناسبة فكذلك اذا انفعلت بالذات القدسية للاشراقات العقلية
ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات
النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام البارقات
الالهية الواردة على نفوسهم كذلك بدوم حركات الافلاك ومواجيدها
بدوام ورود الاشراقات على نفوسها فالتحريكات تكون معدة للاشراقات
والاشراقات تارة اخرى موجبة للتحريكات والحركة المنبعثة عن اشراق غير
الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد وانما قيد بتغاير الحركتين

المدبرات الفلكية لما وجب ان يحصل جميع كمالاتها بالفعل فمن اين يجوز عليها الحوادث [illegible] حصول الالم حتى يحصل بعضها غضب بعض و[illegible] فيه حركة [illegible] لذلك وان اقتدى الدور لا ابتدى الحدوث فيه دوام حركتها [illegible] كما يدوم الحدوث باستيناف الدور لا يجزي ذلك من [illegible] ن منه حفظه

هذه الاشراقات ان انقسم واحد منها بوجود الاخر فانقسم [illegible] فليس كذلك وان كان لا يجرى [illegible] فانه كما لا يتكلم معمول [illegible] المستدعي يشبه ان [illegible] اما القابل او الفاعل او المعد ومن البين [illegible] ينعدم شيء منها بوجود الاخر لزم اجتماع المثلين في محل واحد [illegible] امور كثيرة متناهية بين ازمنة [illegible] الضعف او القوة والبعد عن الفاعل لكن لم يتوقف شيء منها بكثرة [illegible] اذ القابل والفاعل في كل شيء واحد ولا يختلف الاستعداد او الحركة المعدة [illegible] الايجاد ن منه حفظه

بالعدد ولتوافقهما بالنوع فلو دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف الحركة على
الحركة اما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة
فلا زالت الحركة بشرط الاشراق والاشراق ثانيا آخر يوجب الحركة الى
بعده وهكذا دائما ولما كان كل متحرك اراديا فهو لشئ يطلبه المريد ويختار حصوله
على لا حصوله وكل مختار محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال
على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات
مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم وتوالي الحركات اي تتابع اعدادها القريبة
على نسق واحد اي من السرعة والبطوء وغيرهما مما يكون لحوقه بالحركة من الافلاك
لتوالي الانوار السانحة اي الفائضة عن نور النور على نسق واحد من الانوار
المدبرة لتر فيضان الانوار المتتابعة من نور النور على ما تحته على وتيرة واحدة
ولما كان الفلك وفاعله متشابه الافعال وفي بعض النسخ الاحوال اما
الفلك فلكونه بسيطا وهو ماله طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى
وطبايع بل كل جزء منه يشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة
التغير عليه والشكل ما احاط به حد او حدود وهو مجسم ان كان المحاط به جسما
كالكرة والمكعب مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدائرة والمربع مثلا وكان شكل
الفلك متشابها والا لاختلف تأثير قوة واحدة هي الصورة النوعية في مادة
واحدة هي البسيط وهو محال ولا متشابه اي من الاشكال في وضع ما يوجد
له اجزاء غير الكري اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب
منه سطح وفي آخر خط وفي آخر زاوية فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل بسيط
كالعناصر فيكون اشكالها كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما تمكن المدبرات البرازخ
العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور اي من الامور
الوهمية والخيالية البدنية فقبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها
من الانوار كالقواهر ونور النور فيما قبلت اي بحسب ما قبلت من نور الانوار

اي من السوانح واشتركت المدبرات في اشتراك تحريكاتها في الدورية بما اختلفت
اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات اي الفائضة عليها لاختلاف
عللها اي الفاعلية وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت تحريكاتها
اي في السرعة والبطوء والجهة والنور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله
عن قاهر من الاعلين اي من جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر فان القاهر
انما يفيض النور المجرد لكمال البرزخ اي لاستعداده لقبول نفس من الارباب
العظيمة اي البرازخ ارباب الاصنام على ما يليق بصرف البرازخ متناهي القوى
اي فاض النور المدبر متناهي القوة ليستحكم مع البرزخ علاقته لانه
متناهي القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة بين متشابهين في القوة دون المختلفين فيها
واذا وجب تناهي قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون في كمال الجوهر كالقاهر
الذي هو غير متناهي القوة وانما لم يقتصر في بيانه ان المدبر لا يكون في كمال الجوهر
كالقاهر على ان المعلول لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يرد الاثنين في
ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ايضا فلهذا اقتصر على الوجه
المذكور دون ما ذكرناه قاعدة في بيان ان المجعول هو الماهية لا الوجود
وان الممكن لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود
اعتبارا عقليا على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج
بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا
فللشيء من علته الفياضة هويته اي ذاته وحقيقته كما هو رأي الاشراقيين لا وجوده
كما هو رأي المشائين لانه اعتبار عقلي لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغني
الممكن اي سواء كان في حال الحدوث او في حال البقاء وسواء كان دائم الوجود
كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن
والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات الفاسدات عن المرجح لوجوده
ولا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجبا بذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى

عن المرجح ويرجح وجود نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم
لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع دائما لانه ما بالذات
لا يفارق بحال فاذا امتنع عليه العدم لذاته بعد ما كان كان واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول قد يكون ببطلان علته
وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الاخر قال ويبطل التحريم
الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل اخرى اى
غير الفياضة زائدة وهي امور استعدادية مادية لافتقار كل مركب من المواليد
اليها والى غيرها من التئام الاجزاء وانتفاء الموانع وحصول الشرائط حتى يفيض الفياض
عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا انفسد مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء
علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغنى عن المرجح فانه
المعلول قد يستغنى عن العلة في حال البقاء على ما دل عليه بقاء البناء بعد فناء البناء
قلنا لا نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات
ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته بعينها كالبناء فانه مجمع اجزاء البناء بعضها الى البعض وعلة ثباته تماسك
الاجزاء اليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة كالكوز المتشكل بالماء المشكل
نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالتالي لا يمكن بقاؤه
بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول
فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة حدوثه فيستمر وجوده
بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان تزول علة الثبات ايضا
وهي يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوث
وعلة ثبات مختلفين كالصنم فان علة حدوثه فاعل مثل وعلة ثباته يبس العنصر وقد
يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالقالب المتشكل للماء ونور الانوار
بوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات اى الممكنة بواسطة وبغيرها
وثباتها اى وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زائدة كما ذكر

وكذا القواهر من الانوار اى علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة
ثباتها ايضا وما لم يثبت معها فلتوقف المذكور والبرازخ العلوية
لما كانت غير كائنة فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها
وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف
فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية بحركة
لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم
العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ
وهيأتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول فصل كل جسم اما ان يكون فاردا
اى مفردا يعني البسيط وهو ما لا تركيب فيه من جزئين مختلفين كالافلاك
والعناصر واما ان يكون مزدوجا اى مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب
وهو ما تركب منها كالمواليد الثلثة المتركبة كل منها من العناصر وكل فارد اى بسيط
فاما ان يكون حاجزا وهو الذي يمنع النور بالكلية اى عن النفوذ فيه والوصول
الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والابخرة الغليظة المتراكمة من المركبات
وقس عليه امثاله مما ياتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء
الصافي الشفاف اللطيف واما مقتصدا وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله
في المنع مراتب كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف
منعه للنور بحسب صفائها وتهاونها وكدورتها وكثرة شفيفها وقلته وكذا الحال في الماء
بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزة وهو ما يمنع النور بالكلية مستشهدا
لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا الكشف التحتاني منهما
الفوقاني وغيره اى وغير حاجزة الذي هو الكوكب ولا انوارها عن الوصول الينا
وهي اى الافلاك برازخ قاهرة اى لما دونها من العناصر ولهذا سميت
الافلاك بالاباء والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد لا يفسد ولا
لما تبان من دوام المحركات اى الفلكية لموضوعاتها وهي الافلاك ولان الحركة عرض

بعنصر الى موضوع فيه دم بد واما والبرزخ الغاسق هو ما تحتها بعني العناصر
وما يتولد منها وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية او ان استعدادا
المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلوية ولم يخرج الغاسق
الغاسق اى البسيط العنصري عن الاقسام الثلثة اى المذكورة من قبل وهي الارض
والماء والهواء لانه اما ان يكون قابلا حاجزا كالارض او مقتصدا كالماء او لطيفا
كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك وهو عند المشهور
لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد والحجب عنا الانوار
العالية اى اضواء الكواكب واشعتها والقائل باطل فالمقدم مثله فليس
اى بيننا وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما يرى اى فرد الفضا حاجزا
من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانما هو من الابخرة اى مرتفعة من الارض والماء
بسبب الاشعة الفلكية وهي مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب
كثرة الابخرة وقلتها وصفائها وكدورتها والماء طبعه الاقتصاد الا ان يمازجه شي
آخر يكدره ويصيره حاجزا كالطين والتراب وغيرهما مما يكدر الماء من الجامدات
والمائعات في احكام البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة واما المركب منها
فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان غلب الماء
كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله وكل مركب
فبحسب الغلبة ينسب الى احدها والمركبات الغالبة اذا كانت مقتصدة كالبلور فانما
اقتصادها للغلبة والمقتصد هو الماء وهذا ظاهر لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور
هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اى الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل قوة
ان جذبا الى امكنته من الجزء الارضي ولهذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشائون
ان اصول الغواسق اى العنصريات اربعة بارد يابس وهو الارض وبارد رطب
هو الماء وحار رطب هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم
عنصري لا يخلو عن احدى الكيفيتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية توجب عند التمكن

المقتصد كالماء الذي روية ما دون انها اسفنا تاما فما زاد من الاجزاء الواقعة بيننا
وبين الاجرام السماوية حاجز ومقتصد ثم بحث انما روى الناس
تعليقة اقسام ن منه حفظه

حركة الشيء عن الوسط من شانها التخلخل والتفريق واما البرودة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشيء الى الوسط من شانها التكثيف والتعقيد لانه لا يخلو عن الميل
الى الوسط وهو للحرارة او الى الوسط وهو للبرودة بما شاهد في الحمامات من صعود
المتسخن بالحرارة ونزوله بالبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة
واليبوسة لانه اما ان يكون يقبل التشكل وتركه بسهولة وهو للرطوبة او بصعوبة وهو
بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب
وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون في بعض البسائط حرارة او برودة
فقط لان الشيء الآخر انما ثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة
او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث لئلا يجتمع
المتضادات فلزم منه انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط التي هي اصول
الغواسق اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل وتركه
والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة والحق انه هذا اى كون
النار عنصرا آخر ممتازا عن الهواء بصورة نوعية بل هي انما تمتاز عنه بكيفية خارجة
فان النار اما ان يأخذوها كما عند العامة اى على ما هو المفهوم عندهم وعند
العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا لوجود النور
فيها ولا يسمون السموم نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان يأخذوها على
اصطلاح آخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان
كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف
لان هذه النار ينقلب هواء في الحال ويرى ضوءها لا يبقى عند شدة تلطفه مستعد الطبوق
النور فيه فينقطع عنه سلطنة الحرارة ايضا اى كما ينقطع عنه سلطنة النور فلا يبقى
نارا بشيء من الاصطلاحين ويبقى هواء الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية
الحرارة التلطيف فيكون صعود البخار المرتفع للتلطف لكونه هواء حارا لا لكونه نارا
ولو كانت اى القاصدة للعلو باقية نارا او على الحرارة التي كانت فيه لاحترقت

ان انما قلنا لا يخلو جسم عنصري لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفاعلتين لانه لا يخلو من ان يتحرك ...

هذا في محل المنع كيف ولم نقف الا على الحارة المتوجهة الى العلو ... الى اعلى الجو وليس كذلك ن منه حفظه

اتصاف الجسم بالحرارة اما ان يقتضي لامكان جسم في حيز الهواء او ... كان الاخر ...
فالنار حصنه اخوى اولا ... الكيفية ... الواقعة في ... اذا ...
مثلا ولم نقتض ذلك ... الجسم الهواء ... المنتقل اليه من حيز الهواء ... كان ...
حرارة اذ ذاك ... بالقسر ... كذلك ن منه حفظه
نعم يمتزج ببعض اجزاء ... ببعض آخر ... كذلك

ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى ما ذكرنا وان استدلوا بحركة
الفلك انها تسخن ما يجاوز الفلك فيكون هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا
وان استدلوا باحراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل
منه ذوات الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب وهذا اولى
فهو غلط لان الحرق ليس من خاصية النار فان الحديدة المحماة تحرق والهواء التي شديد
يحرق والاستدلال بما يرى في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها وانها نار
ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته ليس بشيء فانه لا يلزم من ذلك ان تكون ما في الثقبة
نارا بل انما هو هواء فان النارية كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهواء
بالتلطيف وان ضعفت عن الاحالة اي عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف
فيقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة
ويقل في اليابس لقوتها فما قرب من الفتيلة ونحوها اي من اصول الشعل
يلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ
فيه البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هولاء
اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل الشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة
كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما يقرب من الفلك فلا يفارق اي ما عند الفتيلة
والفلك الهواء الا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص فهو هواء حار
وان فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير وسهولة النفوذ فلا شك ان النار
يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء
وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة والضعف وما يقال
ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اي الملاقية لها او القريبة منها فليس بحسن
فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف
والتصعيد لا بان يكون يابسة بل بان يكون حارة فان التلطيف والتصعيد
من شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اي النار تفني الرطوبة اي عن مادة

استند الالهي عنه بما ذكره رئيس الصناعة ان الالة اذا تسخن ففي البين انه يجد وفيه جدال اخر فانه قال ان الحيزان من جنس واحد فطلب ذلك والهواء مع ولئن لم يكونا من جنس واحد فهو لا محالة حيز لغير الهواء وليس يمكن ان يكون حيز الا لنوع ما الحرارة كيف لا ولكن جسم يحفظ حرارته اشد فهو قريبه الى ازيد ن منه خط

لا يخفى عليك ان الهواء الحار الذي يحرق كل ما يجاوزه فيه كيفية يحرق الاشياء فيه كيفية بها يقبل الاشكال بسهولة فليت شعري ان اي امر يقتضي ان يجوز مبدا واحد منهما داخل فيه دون الاخر وفيه بحث لا جواب ن منه خط

يعني برفع الملازمة من الرطوبة فتصعيدها لا يخص الرطوبة لانها عرض لا يقوم بذاتها فلا يعقل التصعيد وانما التصعيد بذاتها سواد ن منه خط
وذكره لا يقتضي ان لا يكون التلطيف فيه مدخل ن منه خط
وفيه نظر اذ افناء الرطوبة ليس تجفيفا بل هو تجفيف ويعلم منه ان كل تجفيف يستلزم صيرورة المحل حارا او هواء سواد ن منه خط

نفسها بشدة حرارتها فيصير لذلك يابسة بلى على قاعدته اي قاعدة القائل
اذا حللت موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا او هواء فيصير اشد
ميعانا فالاصول اي اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد ولطيف
واعلم ان اللطيف اي الهواء وما يجري مجراه في اللطافة كالابخرة والادخنة
الرقيقة ليس من شرط كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجري مجراه شديد
السخونة ويزيد الحرارة بازدياد اللطف اذ ليس سخونته من الكثيف لبطلان التوالي
لاختلاف اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة الابخرة والادخنة
بازدياد اللطف والبعد عن الارض ووجدان الكثيف احر من اللطيف
واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد تقل فيه اي الحرارة ولهذا
نجد الماء ما هو اشد حرارة من الهواء المحسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان يختلف
الهواء في الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيهما بسبب كثرة انعكاس
الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك بسبب سرعة حركة طرفه وهو ما قرب
من القطبين وما بعد عن الارض والفلك كرة الزمهرير باردة لخلطة الابخرة البارده
وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة وليست الصور
الا كيفيتها الظاهرة اي الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان كذلك
فلا يتاتى لقائل ان يقول اللطيف الذي هو اشد حرارة له صورة اخرى غير التي
هي لما هو اقل حرارة وان سمي ما اشتد من الهواء حرارته نارا فذلك مسلم جوازه
اذ لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون يعني عند هذا
القائل المشير اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة
وضعفها وقول القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة
لكانت هواء فما طلبت موضعا اعلى اي من موضع الهواء بل وقفت عنده
اي عند الهواء ولا تقف كما هو المشاهد من ارتفاع شعل النار وصنوبرات
المصابيح عن الهواء الملاقي له كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتد

ان ازداد لان اجزاء الهواء العرف الغير المختلط بشيء من الابخرة والادخنة لا تختلف فيه والمستند ظاهر ان ازداد ذلك كذلك في المختلط منها فهو مسلم ولا يستلزم ما هو مطلوبه ن منه خط

بيان سبب اختلاف طبقات الهواء في الحرارة والبرودة

لو تم ما ذكره لا وجه لنفي النار ردا الى الماء اذ من الجائز ان يجتمع اجزاؤها في قبول الحرارة ن منه خط

حرارته اشتداد تفاوته للاان له حينئذ اي عند اشتداد الارتفاع حقيقة
اخرى بل لان له حينئذ لطافة اخرى فزيادة الارتفاع بصيرورته الطف لا بصيرورته
نارا ثم من الذين شاهد نارا ارتفعت حقيقة اي الى مقعر الفلك مع انه قد علمت
من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها يستحيل على الفور هواء وما عند الفلك
يقول الخصم انه يسخن بحركة الفلك اي هو هواء يسخن بحركته لا انه عنصر اخر هو
نار ثم العجب انهم اي المشائين في المعرجات ادعوا نارية
واذا علمت ان النار التي توهموا عند الفلك لا يستنير بها الينا قاسوا الفلك
لا يدافعها اي على الاستقامة تنزل النيازك الى ان دفعها لها فيكون على الاستدارة
وما يغرسه فارض انه تنزل البرد اي البرد الليل على ما ظن لا يكون نارا اي نارا
تلطف وتحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب في المعرجات لحروجها
عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التي عندنا تلطف
وتحلل فلا يكون نازلة ببرد كما ظن فلم يقع في المعرجات الحرارة تامة
او ناقصة اي من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم لان عنصر هو نار والمسعات
للحرارة وهواء ايمكن برده اي بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او ممكن منه
برد الهواء المستفاد منه اي من الماء لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض
يتجمد كما في صميم الشتاء الا انه اقرب الى المنبعث من الارض فانه غريب
اي في الماء ليس من ذاته وانما هو من النور اي الكوكب كشعاع الشمس او الحركة
المعلقة بالنور اي المدرك كالماء المتسخن المخضخضة والبرد التام اي كما في الماء
المتجمد مثلا ليس معللا بجوهر البرزخ العنصري بل هو بعدم حرارة ما فان البرودة
لو كانت معللة بالماء لماهيته وحدها لما تصور ان يزيلها عنه لانها بالذات
لا يزول ولا يزال فهي اي البرودة معللة به اي بالجسم العنصري كالماء
والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي الحركة المسخنة ومجاورة
الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرد معلل بامر عدمي استشعر انه توهم

لو كانت نارا نقا الى فرق النحرات لما تحركت الاسود الغير اللطيفة اذا سخنت سخونة شديدة والاسود اللطيفة التي لطافتها اكثر من الابخرة كالبخار والدخان او ليس لها لطافة يجوز في رتبة البخار مخصصة بل يجوز ان الطف منه ن من خط

لا يلزم من انتفاء القاسر انتفاء ان يجوز ان يحصل هناك بالانقلاب لا به لنفي وهمت منه وبيل ن من خط

هو اعلى سبيل التسليم والجدال والا كيف يتم تقرير البرد الليل فيما هو عند الفلك كما لا يخفى ن من خط

لو كان الموجود في المعرجات من الحرارات حرارة الشمس هناك بها الكانت مشتركين في الاثار وليس كذلك اذ حرارة الشمس تنضج الفواكه وحرارة النار تحرقها
ن من خط

لا يخفى عليك ان الحرارة والبرودة من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة فكما ان سخان الماء والحرارة عارضة لا توجب ان تجعلها منه كما يحس منه الحرارة اذا غليت وليس كذلك اذ الماء الذي فيه يجد برودته على وجه يتألم الحاسة من ادراكها ن من خط

لو كان الامر كما ذكره لوجب ان لا يوجد البرد التام المجمد للماء ولا يتجمد اذ الحرارة الكوكبية لا ترتفع بالكلية وليس كذلك
ن من خط

انه عدمي فاستدرك وقال الا ان البرد وجودي لان البارد كالجمد اي
الثلج ونحوهما يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمي لا يؤثر تاثيرا وجوديا
محسوسا وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة
واللازم لتمام الاحوال كلها التسخن او التجمد الاقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور في الانفعال
الا ان يخالطه شيء اي مما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر
اراد بيان انقلاب بعضها الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصور
الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور فقال والهواء ينقلب
ماء كما يرى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان يكون
اي تلك القطرات للترشح اي من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر
لانها تركب الطاس وان لم يماسه الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه وان ماس جميع داخل
الطاس ولم يتخلل منه شيء وايضا تركبه لا في موضع الرشح ولو كان لم يكن شيء من ذلك
ولكان في الماء الحار اولى للطفه وسرعة خروجه والوجود يكذبه فتعين ان يكون اي
تلك القطرات هواء صار لشدة البرد ماء ولما استشعر ان يقال لا نسلم
ان القطرات لو لم يكن للترشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان يكون لانجذاب
الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما راى منكري الكون والفساد
وليس يقال ان يقول الاجزاء المائية المتبددة في الهواء انجذبت اليه ولو كان كذلك
لكان انجذابها الى الحياض كثيرة وفي بعض النسخ كثيرة ايضا لان الانجذاب للبرد وبرد الحياض
المملوءة ماء باردا وجمدا اكثر من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان كذا لكان
ركوب القطرات على الطاس عند الحياض اقل في الوجود بخلافه حيث ان الطاس
وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض مستنقعات يركبها من الندواة مثل ما كان في
ازمنة دون الحياض وذلك ان ركوب الندواة في جميع المواضع سواء
اي على السوية ورض فيه اي في جميع الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان ركوب
الندواة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند قلتها اقل

لا يخفى عليك ان اكثار الكلام والاطالة في مثل هذا المطلب الجلي لكن مستبعد من مثل هذا الشيخ واما الشيخ المعدة فتعدد ويرو من عب التعبية مولوي من خط

لو كان ذلك للانقلاب لوجب ان يوجد في جميع اجزاء الطاس وليس كذلك ن من خط

وللمناقش ان يناقش في جميع هذه الانقلابات بمنع الانقلاب مستندا بما قال في البخار فنقول لا نم ان الهواء انقلب ماء لم لا يجوز ان يتكاثف الهواء ويرى ماء ونقول مثله في الاثار الكائنة من الماء وكذا الى ان الماء ينقلب هواء بل يتلطف ويتجزا الى الطيفة كالهواء او يتكاثف ويرى نارا ... وكذا انقلابات سائر العناصر بعضها الى بعض الانقلاب ... المعنى ... الا انه يختلف او تناسب زائد على ما هو الاولى ... انه انقلب ... مولوي من خط

هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يجوز الانجذاب للحياض ووقوعها على الطاس ...

استواء ذلك في المواضع كلها اذ الطاس اذا كانت في موضع فيه بخار شديد كثقل الحياض والقطرات يتقاطر فيها اكثر ن من خط
اذا كانت هناك الابخرة كثيرة فالظاهر

والوجود ويكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون التقدير وذلك
اى ركوب النداوة حاصل في جميع المواضع سواء فرض فيه الابخرة كثيرة
او قليلة والمعنى واحد والا صيرورته هواء يشاهد من تحلل الابخرة وهي ما يتبخر
عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتأثير الشمس والنار شديدا اى تحللا
شديدا والتحلل لا بالغا وتلطفا في الغاية حتى تزول انفصالها اصلا
بحيث يتلطف بالكلية ولا يمتنع النور اصلا فيكون هواء والقلاب الماء
ارضا في قلل استحجار المياه اى بعضها لا كلها ولا جلها على ما يشعر به الجمع المعرف
في الحال اى حال الخروج عن منابعها وهو مشهور معروف في بعض البلاد
واما ان التحجر لاجزاء ارضية في الماء ينعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشئ لانه
لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء الارضية فيه لكثرتها مثلا كان التحجر دفعيا والتحجر
على التحجر وهو لا يكون دفعيا وليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب
بعض الحيوانات حجرا كما ورد في الآثار ان جماعة مسخوا احجارا ويؤيد رؤية
المسافرين في المدن الخربة من هذه الآثار كثيرا والقلاب الهواء نارا ذات
نورية يرى في القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير والنفاحات
العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد سد منافذه الذي يدخل فيها
الهواء الجديد فانه يحيل هواء الكير الى النارية ولذلك قال التي يحيل الهواء
نارا ذات نورية والسموم من هذا القبيل عند بعضهم لانه هواء انقلب
نارا ولذلك يحرق بعضا من الحيوانات لكنك قد علمت فيما سبق ان
المحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار دون
عكسها اراد ان يذكر دليلا على عكسهما ليكون قد اتى بجميع الازدواجات
التي بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض
والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى الماء والنار الى
الهواء اما الاول فكما يشاهد من اصحاب الكيمياء من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة

انواعا مسياتة واما الثاني فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لانتفاء
الحرارة المحسوسة فيها والا كان في الادوار الغير المتناهية لم يبق شئ من ذلك
الا انقلب اليه فلا يبقى منه شئ وهو محال لانه حينئذ ينتقص العناصر ويختل
نظام التركيب اولا بدله من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اى انقلاب
كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية
واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلابه الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء
الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فثبت الحامل وهو الهيولى عند المشائين
والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اى الى الصورتين والكيفيتين التي خلعت
والتي لبست سواء في الامكان اى في امكان خلع احدهما ولبس الاخرى
فيكون لهما حامل مشترك يخلع احدى الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى
والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها تشابهت العالم الاعلى
ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهي اى النار ذات
النور التي انتعت الفرس على انها طلسم اردبهشت وهو نور قاهر
فياض لها اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم
وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له
فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة
بمعنى انها مركبة انها انها تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون
فانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخ فلذلك قال
والهيولى هو البرزخ اى الجسم نفسه اى لا بالقياس الى غيره
برزخا وبالقياس الى الهيئات اى الاعراض القائمة بالجسم
حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم ومن الهيئات وهو النوع
المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى الافلاك غير مشتركة اى
هيئات برازخها لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح جدا غير مشتركة

فصل في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية ولذلك
صدر الفصل بالدعوى وقال ولكن ان تعلم ان الحركات سببها الاول
اي الاول علة الكون اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره اي
من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما ان اشتعال
من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم
اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياهما الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل حركة
الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست لمجرد طبعه اذ لو كانت
حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل
اي حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب
من الهوا والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان
الى فوق او الى ما معلل بحرارة توجبه كنزول الامطار ايضا اي كنزول
الثلج والبرد ونحوهما لهذا اي لان ما معلل بحرارة توجبه لانه معلل بالبخار
المعلل بالحرارة الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل
لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق الهوا فان ما يتلطف من الاشياء الباردة
عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار وسبب
ذلك الحرارة ولذا هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فرجع
اي حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة
بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد او عارض
كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على
البخار اي لوصوله الى الجو البارد الزمهريري ثم يتكاثف فينحدر وما ليس
الحرارة الا سببا على تحريك حرارته على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات
اي بخارات وانما سماها بها تجوزا باسم ما يؤول اليه كما سمي العصير خمرا وتكاثفها
برد ونزولها قطرات وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا وتحبس فيه

الدخنة وارادت التخلص تقلقل اي ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم
والمصاكة للتخلص تسمع اي ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل
من تمزيق عنيف للتقاوم يتقدمه ضوء عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة وانما
يرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله
الى الصماخ والحركة دفعية فيحتاج الى زمان وكذلك الرؤية ولذلك يرى
حركة دق القصار ويسمع صوت الدق بعده بزمان وقد يتبين اي الرعد
الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لا بتنائه على البخار وهو على الحرارة
المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اي منه
السحاب نازلا الى الارض بمنعه عن الصعود وسماه فيه من الثقل الارضي فيشتعل لكثافة
جرمه ودهنية مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية
دخانية سادجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها بل يسودها ويحرق ما فيها
من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس دونه ومنها غليظة وهي ريح سحابية
دخانية ذات نورية يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات من البحر
وربما هدت الجبل ودكته والحدس يحكم بانه لولا انضمام نفخ قوى روحانية توجبها
الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما اوجبت بنفسها هذه الاشياء واعتبر
هذا المعنى في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتختطف المراكب
من البحر وغيرها اي غير الصواعق كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء
متصلة بالارض وكالشهب وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب
والعلامات الحمر والسود في الهواء فان مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت
الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض يرى الاشتعال منتهيا
اليها وهو الحريق وان تلطف بسرعة تلطف مادته انقلب نارا وشفت فظن
انها انطفت وهو الشهاب وان لم يتلطف بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ودار
مع النار الدائرة او الهواء الحار الدائر بموافقة الفلك تشبيها له فهو الكواكب ذوات

الاذناب ويختلف صورها وربما بقي اشهر الكثافة المادة وان استحجر ظهرت
علامات حمر هائلة في الهوا فان استفحم لغلظ المادة ظهرت علامات سود
وقد يحدث من بقية مادة الشهب الشئوم مع انه قد يكون ايضا من عبور
الريح على ارض غلب عليها نارية والدخان اذا احرته البرد لا رتقائه الى الطبقة
البارودة والكثر حره بردها يثقل بهبط راجعا اورجع وذلك اذا لم
تنكسر حرة ببردها وصعد لخفته الى الهوا المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى
على الصعود لدفع مجاور للفلك دائر عوافقة من الثوابت اى مجاور من
الثوابت وهو الهواء المتحرك تشيعا للفلك وفي بعض النسخ لدفع مجاور الفلك
واثر امو افقة من الثوابت والمعنى واحد وارحال عن المجاور وتحامل اى الدخان
المصرو او المردود بقوة على الهوا لثقل المصرود وشدة اندفاع المردود
متبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول فلاختلاف اسباب
الحركة له واما الثاني فلما يرد بعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة كان منه الرياح
اذ يحصل من قوة حركة المتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثري حدوثها
هو رجوع المصرود والاقل رجوع المردود وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده
لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول من هذه الاشيا ايضا هو الحرارة انما قيد
السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح ولا حرارة
عندنا اى في عالمنا هذا الا من شعاع النيرين اى الكوكبية اوما يتبع
نيران حاصلة بعدهما وهذا يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح
صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا فيكون السبب من حركة هذه الاشياء
النور لان سببها الاول الحرارة وهي من النور العارض او المجرد وحركة المياه
اى من الخطوط والانهار والعيون الى ملاحها الطبيعي وهو البحار وطلب
والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو لابخرة محتقنة اى في باطن
الارض يتكاثف لبرد فيصير ماء وكذا الزلازل اى هي من الابخرة محتقنة في باطن

الزلازل

الارض

الارض يريد التخلص فاذا لم يجد مخلصا زلزلت الارض وسبب الابخرة ما تحقق
اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور مجردا كان او عارضا
والحركات في البرازخ العلوية وان كانت معدة لاشراقات الا ان الاشراق
من الانوار القاهرة لامن الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فيناقض كون
جميع الحركات معلول النور والمباشر لحركة النور المدبر فالعلة هناك
اى في حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة
الحيوة النورية اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي
فلا يحتاج الى علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه مقابل للحركة
التي هي الملكة فيكفيه عدم علة الحركة فان علة العدم المقابل للملكة هي بعينها
عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا
فهو مناسب للظلمات الميتة وهي ما لا حيوة لها فلولا نور قائم اى بذاته
وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير في هذا العالم ما وقعت حركة
اصلا فصارت الانوار علة للحركات وللحرارات والحركة والحرارة
كل منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لا انهما علتاه اى الفاعليتان بل تعدان
القابل لان يحصل فيه نور من النور الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق
باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة
من الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض
واما النور فيوجدهما اى الحركة والحرارة ويحصلهما ينتجه اى يحصله والنور
فيض لذاته فعال لماهيته لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب
اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها المفارق فان الكوكب اذا قابل كثيفا
اعدة لان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى بشعاع الكوكب
والنور التام كنور الكوكب له في نفسه ان يكون علة اى معدة للنور الناقص
كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث اذ لو وجب لغيره لامكنت

لهذا اراد لنا النور مدخلا في هذه الاشياء فذهب انه كذلك ولا يلزم منه ان هو مقصود اذ يمكن ان السبب في الحركة ليس النور مدخلا في هذه الحركات بعد التغير بها الا ولئن اراد فهو الا النور فهو غير مسلم والمستند ما مر ان من حط

[illegible]

لا يلزم من كون الشيء عدميا لا حيوة له ان يكون مناسبا للظلمات اذ اشيا كثيرة لها بعض المناسبة وهي مناسبة للانوار المجردة عارضة لا للبرازخ ان من حط

[illegible]

لو كان النور فعالا لذاته ولماهيته ولا يتوقف فعله على شرط او قابل او غيرهما لزم تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان المعلول حادثا ضرورية لكن التالي باطل فكذا المقدم ان من حط

لئن اراد انه مقابلة معه توجب حدوث كيفية استعدادية فيه فيه او من التحقيق انه ذلك لا يوجب ذلك ولو سلم فلا ان فيه تاثير سوى كان التاثير المجرد واجاز ذلك منه فلا يجوز ان يحدث النور فيه ولئن اراد انه نفس المقابلة اعدها الاستعداد فيلزم اجتماع الاستعداد والفعل وهو ما يستنكره ارباب التحصيل ان من حط

بالنسبة اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا نفرض دونها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه
ولا وجوده محال والا لم يكن ممكنا فيستحيل فرض المثلث دون الزوايا وهي اجمعه
به وكذا جميع الامور اللازمة للماهيات علتها نفس تلك الماهيات فيجب بها لا
بغيرها مع كونه اى كون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا
ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض علة لنور الكوكب يوجب نورا اخر عارضا
كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون
عرض ظلماني جاز ان يكون عرض نوراني شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة يستدعي
احدهما صاحبه فيما له صلاحية القبول اى في الاجسام العنصرية وهو احتراز عن
الافلاك فان حركتها لا يستدعي الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور
اختلف اثاره وتعدد لاختلاف القوابل اى الجسمية واستعداداتها
اى المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلف اثاره لانه في نفسه
حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية ونعني بالنور
النور المدبر لا انوار الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية
فان الحركة فيها قد يخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر
وصحبتهما اى صحبة الحركة والنور اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة
قد ينفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب
والياقوت والعلل ونحوهما واذا فتشنا الاشياء لم نجد ما يؤثر في القريب
والبعيد غير النور فلا يؤثر في الوجود غير النور المحض الواجبي الذي هو منبع النور
ومنبع الوجود والجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين كانا او جسمانيين
من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فصارت
الحرارة لها مدخل في الشوق والشهوات والغضب ويتم جميعها عندنا بالحركة
كالنشر والكلم والوقاع والدفاع وصارت الاشراق ايضا موجبة لحركات
اى الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى

باقي العناصر واقرب الى طبيعة الحياة لما سبق وبه يستعان في الظلمات
اى على ازالة الوحشة التي حصلت من الظلمة وعلى غيرها من المارب التي لا يمكن حصولها في
الظلمة بدون النار وهي اتم قهرا اى مما عداها من العناصر واشبه بالمبادي
اى المجردة للنورية وهي اخو النور الاسفهبد الانسي لاشتراكهما من وجوه منها
نورية وكونه متولدا او مفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهرا لما سواه وطالبا
للعلو رتبة ومكانا ويشتمل في الجميع ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه
بالنفس اى في النورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس هي في عالم الارواح
كذلك النار في عالم الاجرام ولان لله تعالى عوالم وله في كل عالم خليفة كالعقل الاول
في عالم العقول والكواكب ونفوسها في عالم الافلاك ونظيره في عالم المثال و
النفوس البشرية والاشعة الكوكبية في عالم العناصر وكذا النار سيما في ظلمات الليل وفي
الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس
اذ بها يتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى
غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية
فالنفوس الكاملة خلفاء الله في ارضه ويومي قوله تعالى يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض وقوله اني جاعل في الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى
للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية في الليالي المدلهمة وتصلح
الاغذية والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها
صغرى لان نور الانسان مجرد ومتصرف في نورها العارض فكانها آلة للانسان بها خلافته
ولذلك قال وبهما اى بالنار والنفس يتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك
اى فلكونها اخا النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليها فيما مضى من الزمان
وجعلوه قبلة للناس يتوجهون اليه في اوقات الصلوة والعبادات وبنوا له بيوت
نيران معظمة وهياكل مكرمة واول من جعل ذلك هوشنگ ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم
من الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه زردشت الفاضل المؤيد وانما عظم الفرس

بعد ما ذكرناه لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوءها واعلاها حيزا
ومكانا الثاني انها ما احرقت الخليل عليه السلام الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها
يوم المعاد والانوار كلها اي سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية
فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار فصل في بيان الاستحالة في الكيف
التي هي تغير في الكيفيات لا في الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم ان بعضا
من الاوائل القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هي صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة
في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال انكروا الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة
لا تسخن بل تظهر الحرارة التي كانت كامنة في المتسخن وبرزها ولهذا يقال لهم اصحاب
الكمون والبروز ولا المجاورة للجسم الحار كالنار للماء بل بفشو فيه اجزاء نارية ولما كان
كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التي توجبها الحركة ليس كما يظن انها
كانت كامنة فظهرت بالحركات والحجر بالماء المحصحص فان ظاهره وباطنه يسخن
وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن يعني كما يظنه اصحاب الكمون
والبروز لبرد الباطن والتالي باطل فالمقدم مثله فالكمون والبروز باطل والحركة تسخنه
والحجر ايضا بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه اقل بردا من الراكد
وظن بعض الناس ان الماء لا يتسخن بالنار بل بفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه
الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا لمجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اي
تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي
في القمقم الحديدية والنحاسية على نسبة نواديها ومنع الفشو اي ونسبة منع الفشو
وذلك لعدم منع فشو الخزف لمسامه وكثرة منع فشو القمقم لقلة مسامها فكان
يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذا لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر
كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف يدخل في الظرف المملو الذي
لم يبق فيه مكان لماء ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس حتى يدخل بدله
شيء ثم الماء كيف لم تطف ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية ببرودته ورطوبته

كون الانوار كلها واجبة التعظيم شرعا مناف لما امرنا به من بعض الانوار ... والى ما يوجب التقرب اليها كالمحرمات المحجبة لوقوع ... في النار
ن منه حفظه

اصحاب الكمون والبروز

بان الكلام في هذه الطائفة على ما ذكره في محل الشفاء والمسند ارجع الى كتاب الشفاء
ن منه حفظه

عطف قوله ولا لمجاورة على قوله الحركة لا تسخن مبني على ان القائلين بهذا القول طائفة واحدة وليس كذلك تدبر تعلم
ن منه حفظه

لا يخفى على الطالب ان الظن والرد عليه ما هو قبيل اللاعب لا ينبغي لمثل الشيخ ان يذكرها في اثناء المطالب معلوم
منه حفظه

ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا تصعد الى
فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها ومن القوابس اي الارض والماء
والهواء اذا امتزجت بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها
وتم الفعل والانفعال المزاج بينها حصل منها المواليد وهي المعادن
والنبات والحيوان دون الاثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاج وهو
الذي يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا يقتضي قسمة
ولا نسبة فالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم
اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة
والمراد بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد
بالقياس الى الحار وبهذا التفسير تخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها التي حصلت
من المزاج عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات الاول
المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا
الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك
الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا انصغر الاجزاء لما كان كل واحد منها اكثر الاجزاء لما حصل
التفاعل الذي هو عند القائلين بالصور النوعية ان صورة هذا العنصر يفعل في
مادة ذلك وصورة ذلك في مادة هذا فيلزم كون القاهر مقهورا والكاسر
مكسورا على ما هو المشهور وعند الذاهبين الى ان الصور هي الكيفيات لا غير
ان كيفية هذا تنفعل في مادة ذلك وبالعكس وهذا اصح لان المشهور لا يمنع من المزاج
الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتيهما بخلافه لاختلاف الكيفيتين
ولمن قال بالمشهور ان يمنع كونه امتزاجا لانه ليس من العناصر الاربعة متشابهة
في جميع الاجزاء اي لا تختلف في الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس
في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الاخر
كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من

بعد الهيئة بالقارة يخرج من حد الكيفية الكيفيات التي فيها الحركة او الان بعبارة
ن منه حفظه

لو كان الامر كذلك لكان للهواء كيفية متوسطة او هو حار بالنسبة الى الماء بارد بالنسبة الى النار ... الثاني والمقدم مثله
ن منه حفظه

كون الصورتين واحدة لا يستدعي ان لا يجوز التفاعل في المزاج الصور اذ الصورة الواحدة جاز ان يفعل افعالا مختلفة بشرط ... متعددة
ن منه حفظه

والاظهر الكيفية المتوسطة بدل المستبردة لان المستبردة ...
منه حفظه

من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا والثاني وما بعده وهو قد يكون طبيعيا
كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الآلية وهي من تركيب اعضائه المتشابهة
الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب العناصر وقد يكون صناعيا
كالسكنجبين والجلنجبين وامثالهما من المركبات الصناعية واذا علمت اي في
اواخر المنطق ان الصور التي فرضوها اي المشاؤن وهي الصور الجوهرية الجسمية
والنوعية غير محققة اي في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات
بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء في مادة الهواء فيكسر حرارته وكيفية
الهواء في مادة الماء فيكسر برودته فيحصل كيفية لا يكون بحرارة الهواء ولا ببرودة
الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التي لبعضها في مادة البعض
الآخر وبالعكس ولان الصور باقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لابتنائهما
على الصور الغير المحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اي عند المبطلين
للصور النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اي هو تبدل البسائط بالكلية وهو
انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات
اي من الكيفيات لا من الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات
اي المركبات المزاجية المواليد الثلاثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن
المعادن كل ما يحصل فيه اي كل ما كان فيه برزخ نوري وفي بعض النسخ برنج
نوري اي زينة نورية اذ البرنج الزينة وثبات به اي بذلك الثبات النورية
شبيه بالبرازخ العلوية والانوار اي بالكواكب كالذهب والياقوت
ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات النورية كالزمرد
والزبرجد والتلخيص الحاصلة من العقول الفاضلة التي هي اربابها وهذه اصنامها
كان محبوبا للنفوس اي الناطقة مفرحا اي لها فيه عز ولهذا يكون عزيزا
عند من يكون له كل ذلك من جهة كمال ثباته امر يناسب المحبة للبصيص اي
اللمعان من بصيص اي لمع النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات

لو كان الامر كذلك لما كان الماء ... [illegible] ... ولا هواء ولا نار ولا ارض ...
... من حرارة او برودة او رطوبة او يبوسة ... واحدة لكن ...
باطل فكذا مقدمه ل من حفظ

الحرارة الموجودة في الكيفية المتوسطة مثل ان كانت حرارة من جملة ما يجتمع
الجسم العنصري نارا لزم ان ينقلب الهواء الموجود مثلا فيه نارا ...
لكن ذلك لم يحصل ... نارا ... امتزاج ... [illegible]
ل من حفظ

بالليل وتستانس به وتزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب عليها اي هذه الاشياء
اي المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اي لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد
الى حفظ الاشكال والصور وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضي عليها اذ الاستمساك
والثبات لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذي هو رب نوع الارض
عند الفرس ولذلك قال وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض كثير العناية بها
اي بهذه الاشياء وهي المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اي جسم
اسفندارمذ وهو الارض منفعلا عن الجميع اي جميع الاجسام لنزول رتبته
كان حصة كذبانوئية اسفندارمذ عن كل صاحب صنم الاناث اي حصة
الاناث وفي بعض النسخ حصة الاناث وهو الاظهر والاوضح فكما ان صنم اسفندارمذ
وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها تؤثر
في الارض وهي تتاثر منها كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة
التي هي ارباب الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شيء اذا اخذ
غير كيفياته اي الاول المحسوسة وفي بعض النسخ مجردا عن كيفياته والمعنى
واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كيفياته ومعنى
الثاني اذا اخذ ذلك الشيء مجردا عن كيفياته وانما قيده بهذا لانه قد يطلق
الطبيعة على الكيفيات الاول فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة
فهو النور الذي يكون ذلك الشيء صنمه على ما سبق فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة
هو اسفندارمذ وكذا طبيعة كل نوع غير كيفياته هو رب ذلك النوع فارباب
الانواع هي طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا سمي صاحب اخوان الصفاء
الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوي على ارسطو في تعريفه الطبيعة بانها
مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل على حدها بل على فعلها
فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية يفعل فيها التصوير
والتخليق وهي المدبرة لها ومبدأ لحركتها وسكونها بالذات وينفعل لغاية ما اذا بلغته

اليها امسكت والمزاج الاتم بالانسان اذ اقرب منه الى الاعتدال
على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره
من الحيوانات كذلك اذ البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستحق
من الواهب اى المصور وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار
القاهرة علمت استحالة تغيراتها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو
نور الانوار ويستحيل اى التغير عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها
اى للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها
ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل من بعضها كالواهب وارباب
الاصنام الاشيا كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج و
واستعداد لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة وبجواز كون
الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فيتعدد الاعتدال الحاصل
اى القابل من الهيئات والصور التى ذكرناها فى النسب العقلية فى الانوار القاهرة
والوضعية اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية التى للثوابت
والبروج اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك
ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعنى
جبرئيل عليه السلام ولهذا وصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اى من حيث
الرتبة من عظماء روحانيات الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية
القاهرة روان بخش روح القدس واهب العلم والتأييد معطى الحيوة والفضيلة
على اى يحصل من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد وهو النور
المتصرف فى الصياصى اى الابدان لانها جمع صيصية وهى كل ما يتحصن به الانسيه
وهو النور المدبر الذى هو اسفهبذ الناسوت اى البدن وهو المشير الى
نفسه بالانانية وفى بعض النسخ بالانائية وليس هذا النور اى النفس الناطقة
موجودا قبل البدن فانه لكل شخص اى انسانى وانا نعلم نفسها واحوالها الخفية

ربّ طلسم النوع الناطق يعنى الانسان هو جبرئيل عليه السلام

تغير لتغيره ويحصل من بعض الانوار القاهرة وفى ذلك عن قوله صاحب طلسم النوع الناطق بعقد فلان وحاصله انه يحصل من صاحب طلسم النوع الناطق على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد هو النور من عطاء

حدوث النفس الناطقة

على غيرها اى من النفوس البشرية واذ ذاك فليست الانوار المدبرة الانسية
واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع والا لما علم واحد كزيد مثلا كان
معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد وتتصرف فى
جميع الابدان الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانانية فى كل منها هو تلك
الواحدة ولو كان كذا لكان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه
واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس مدركا لغيره فاذن النفوس البشرية
كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة
بعد التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة فاما
ان تكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق لا يخلو عن احدهما والقسمان بقسميه
باطل هكذا المقدم اما الاول فلانه حينئذ لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة
قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اى بعد كونها
واحدة حتى تكثر بالانقسام كالاجسام اذ هى غير متقدرة ولا برزخية اى هى غير جسم
ولا جسمانى حتى يمكن عليها الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور
الا على الاجسام والجسمانيات والثانى باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما
بينا فالمقدم باطل وفيه وجه آخر لم يذكره فى الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد
وحدتها كانت الحصة بعد الانقسام من حيث هى تلك حادثة لا محالة والبدن
سابقة كلامنا لنا الكلام فى ان ما يتعلق بالبدن حادثة وهى كذلك واما الثانى
فلقوله ولا تكثرها اى ولا يتصور وفى بعض النسخ ولا كثرتها وهذا القسم
لكونها قسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا بد لها من مميز اذ مع اتحاد
النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها مميز لكنها لا تمتاز بشدة
وضعف اى شدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف فالالزم
اى كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصر من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية
اذ فوقها الانوار القاهرة وهى اشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم

لا يعرف من ذلك خفاء بعض الاشياء عليه اذ الامور الجزئية المدركة لها انما هى حاصلة
فى قواها البدنية فاذا تبدل بعضها لم يبق لها ذلك فلا بعد فى كونها موجودة
قبل البدن لعدم الوقوف على بعض احوالها ن منه حفظه
ذاك انما يكون كذلك لو كانت نفوس زيد وعمرو وبكر واحدة بالعدد ومتعلقة
بالابدان الكثيرة فى وقت واحد فليس يجب ان يجوز وحدة بعض النفوس
بل كلها على هذا الوجه فجاز ان يكون نفس زيد المعدوم وعمرو الموجود الآن
واحدة بالعدد وفيه نظر وله جواب ن منه حفظه

لم لا يجوز ان تكون هذه المراتب غير متناهية بالعدد وموجودة بالفعل فيلزم ان لا يراد
انها غير موجودة بمعنى انها لا تقف عند حد فيلزم ان لا يلزم منه علم
تناهى النفوس الواقعة فى هذه المراتب ن منه حفظه
لم لا يجوز ان لا تجوز النفوس المتعلقة بالابدان كثيرة متناهية ستعلق
بالابدان على سبيل التناسخ اى بالادوار فلا يلزم عدم
تناهى النفوس الواقعة فى هذه المراتب ن منه حفظه

ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التميز اصلا
بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اي ولا يعارض غريب اي غير لازم
للماهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون فرد لتساوي
جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يخصصه به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة
لكن لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست في
عالم الحركات المخصصة حينئذ وتحقيقه ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء
المتفقة في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية
فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ما ذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة
ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتي
ذلك الا بالحركة الدورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس ماهيتها
لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للماهية لاشتراكها
فيه وعدم صلاحيته للتميز حينئذ فانما لم يتعرض له لظهوره فلما لم يكن كثرتها ولا وحدتها
قبل تعرف الصياصي فلا يمكن وجودها اي قبل الابدان اذ لو امكن وجودها حينئذ
امكن وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم لا ينفك عن امكان اللازم لكن لا يمكنه وحدتها
ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكنه وجودها حينئذ هو المطلوب طريق آخر
ان كانت اي النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب
ولا شاغل عن عالم النور المحض لا انها من توابع تعلق البدن وقد فرضت
مجردة عن جميع العلايق ولا اتفاق اي ولا اتفاق ثمة من الاتفاقات
التي هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس
كما في عالمنا هذا ولا تغير فيه اي في عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا
اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو
نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور
وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير انتقشت بكمالها المحض بها اولا

داود قد تقرر في تبيين المعلول من قبل علله وجهته في العقل يبين يجب ان يجوز واحدا انه لا يجوز ان يجوز هناك معلول كثيرة توجب كل واحد منها تعيينا على احد لمناسبة ذاتية يجوز بينه وبين معلوله ن م حفظه

في الحصر اذ في الجائز ان يجوز الاعمور المتفقة في الحقيقة امور اقدية لخصوص الجسم فانها نوع واحد يجوز ان افراد قديمة يمتاز بعضها عن بعض بامور لا تتحقق في التحرك ومع ذلك ليس بالمحتاج الى الاتفاقيات المتوقفة على الحركات الدورية ن م حفظه

ظاهر ذلك في غاية الخفا فلا ينبغي ان يلتفت اليه المحقق ن م حفظه

لو لا ان عدم الحجاب والشغل وغير ذلك يوجب كمال النفوس وعدم احتياجها الى ما في الاتصال الى الامر في العقول المدبرة في عالم الكون والفساد وليس كذلك لما ذكره سابقا ان فيها ما هو النقص كما لا من النفوس الناطقة الانسانية ن م حفظه

الا يجوز ان يجوز الشوق التدبيري الى صل بسبب العقول الى الابدان يوجب تغيرا فيها ذلك وذلك يوجب تغير النفوس المتعلقة بالابدان ن م حفظه

اولا لوجود الفيض واستعداد القابل لقبوله مع مقابلة المفيض وارتفاع
المانع فتكون اي النفوس قبل الابدان كاملة فتصرفها في الصيصية يقع
ضايعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية الازلية باثبت ذلك ولذا
لا معطل ولا ضايع في الوجود ثم لا اولوية تجب لماهية تخصص بعض
اي بعض النفوس بصيصية والاتفاقات اعني الوجوب بالحركات
انما هو في عالم الصياصي فتستعد الصيصية لنور ما بالحركات وليس في عالم النور
المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان المتصرفات
اي النفوس الناطقة المتصرفة في الابدان شنح لها حال موجب لسقوطها
عن مراتبها وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل
اذ لا تجدد فيما سبق من عالم الحركات والتعلقات على ما علمت
اي لا تجدد في عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون الا لتغيره تعالى عنه وايضا
بحجة اخرى هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها
ما لا يتصرف اصلا اي في البدن من الابدان فليس بمدبر اذ المدبر هو
ما يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالعرض ووجوده معطل لان الغاية
في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان
فاذا لم تكن مدبرة كانت معطلة في الازل ولا معطل في العالم لان الانوار
الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية وغيرها
لكل ذي كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا
وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اي بعد وقوع الكل وهو انفصال
جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفي
بعض النسخ وما بقي نور امدبرا والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى التقدير ودونه
وكان الوقت اي الذي وقع فيه الكل قد وقع الازل وفي بعض النسخ

ذلك انما يجوز كذلك لو كانت الكمالات التي يعيننها لا يجد لا يمكن ان يتجاوز عنه وليس يجب ذلك دونه غير مسلم فلا يجوز ان يستبدي بتحصيلها بعد خروج كمالها الى الفعل بكمال النفوس الفلكية عنده ن م حفظه

وما يقال اي في بيان اتفاق يخصص ذلك الطرف ح م

الا يجوز ان يوجب تعلقها الفاعل وتصرفها في الابدان تغيرا فيها يوجب التعلق ببعض الاجسام ن م حفظه

لم اراد انه لو لم يتصرف في الازل كان معطلا فممنوع لجواز ان يتصرف فيها فيما لا يزال وان اراد انه لو لم يتصرف في شيء من الازمنة كان كذلك فمسلم لكن لا يلزم منه ذلك وكون الكل كذلك لم يلزم ان يوجد زمان يقع فيه الكل ويبقى غير متعلق لم انتداء زمان لجواز ان يجوز غير متناهية من الطرفين او كان فلا يقع الكل في زمان متناهية بعد ما كونها غير متناهية ن م حفظه

في الازل وهو دوام الوجود في الماضي كما ان الابد الذي هو دوام الوجود في المستقبل
ومنهما الازلي الابدي اي الدائم الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع
في الماضي من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا تعلقات هذه النفوس
بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها نهاية
بالغرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التي هي وقت الكل ولو كان كذا
فكان ما بقي في العالم نور مدبر اي البدن انساني وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق النفس
بعد تعلقها ببدن اخر والا لم يبق لا مدبر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها
فكذلك لا نهاية لها طريق اخر واذ علمت لا نهاية للحوادث اي في المستقبل
ولهذا قال لا نهاية اذ الحوادث كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا اخر لها ولا نهاية
ولو كان مراده الماضي لقال لا بداية للحوادث واستحالة النقل الى
الناسوت اي استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها
بغيره والغرض انك اذا علمت لا اخر للحوادث علمت ان لا اخر لتعلقات
النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق يكون
نفس جديدة لا نسخة ويلزم منهما ان يكون النفوس غير متناهية سواء كانت
حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدما غير متناهية
في المفارقات ومستدعية للجهات كذلك فيها فلذلك جعله مقدم الملازمة
وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اي لو كانت قديمة مع لا نهاية
للحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فاستدعت جهات
غير متناهية في المفارقات لكونها ممكنة الوجود مفتقرة الى علة مع ان
الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام
الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في المفارقات اي في عالم العقول
علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة في الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس قبل الابدان
لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا نجد انه

قوله

ووقوع ذلك كله في وقت لا يوجب ان لا يبقى منه نور مجرد اذ من الجائز ان يتوقف تحصيل كمالات هذه النفوس على تعلقات كثيرة لا ينضبط الا ادوار الواقعة من الازل الى الابد ولو سلم فلا يجوز ان يستانف النفوس الفلكية تحصيل المناسبات المعطلة الكمالات كما استانف لا مع مباديها باشراق انوارها عليها لا بد بنحو ذلك منه دنبل ن منه خطه

هذه المعارضة عند ان عدم نهاية الحوادث لا يوجب عدم نهاية النفوس لتحصل من تعلقاتها وهو ظا ن من خطه

ذلك انما يوجب ذلك لو كان انتفاء الحدوث بثبوت القدم يستلزم لا تناهي النفوس وليس كذلك فان قدم العقول لا يستلزم عدم تناهيها ن من خطه

لو حمل لا نهاية للحوادث على الماضي لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تأملت هذه الحجج باسرها فانك
لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعيات ومبنية على ابطال التناسخ اما الاولى فانها
على تقدير صحة مقدماتها فانما تدل على ان النفس لا توجد قبل البدن ولذلك عبر عنه في الدعوى
وقال ليس النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان يكون
قبل كل بدن حاصلة في بدن اخر اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا
النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل في الحال
الصالح لتدبيره اياه وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان
الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال من انتفاء المحال يلزم ان يكون
النفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما
الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه وتختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار
المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون في عالم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة
بالالات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا
بتلك الالات فلا يدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك
في العلم بها لعدم توقفها على الالات الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم
حيث لم يكن ادراكها بالة لا بانه يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها
بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا يقبل الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من
انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما
كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفي حاصرين
كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب كما في
زمان وخط متناهيين على انات ونقط غير متناهية وحينئذ يلزم ان يكون لكل رتبة
من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية تستلزم
قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع التناهي بازاء
المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ متناهية

لزوم ذلك على التقدير واجب من ان استناد حدوث النفس على التقدير المذكور وجود وما على معدات غير متناهية غير ممكنة الاجتماع ن من خطه

اذا سلمت توقف وجودها وكثرتها على الابدان فتنقل الكلام الى تشخيص بابدان غير متناهية على سبيل التناسخ اذ اذا توقف وجود النفس وكثرتها على البدن لتوقف تشخصها عليه ايضا ومع ان كان تشخصها واحدها بعينه لزم ان لا يوجد النفس قبل البدن وان كان كل واحد من الابدان لزم ان يجوز ان يكون لكل بدن شخص اخر وان كان واحدا لا بعينه كان الواحد العام مكتفيا بالواحد بالعدد وهو باطل وفيه نظر ورد جواب ن من خطه

انت خبير بان سر الدليل مبني على ان مراد المصنف النور مجرد وليس في الوجود قبل البدن ان يمتنع وجوده مجردا عن التعلق ببدن ما فيرد السؤال ولا حاجة الى الجواب لمحمد سولو من خطه

كيف يرد هذا على المصنف فان الكل شخص ذاتا يعلم نفسه واحدا لها المختصة بها غيرها فليتامل في الانصاف محمد سولو من خطه

توقف انتزاع الكليات عن الجزئيات لا يوجب انتفاؤها بانتفاء الالات والا لما كان واحد منا عالما بالجزئيات المدركة من الكليات بعد فقدان الة بها يدرك بها جزئي ذلك الكلي وليس كذلك ن من خطه

اشتراك الكل في ذلك انما يتم هنا لو كان المدرك عند الكل امرا واحدا وليس كذلك اذ كل واحد يعلم ان ما يدركه من نفسه غير ما يدركه الاخر من نفسه ن من خطه

غير متناهية ثم اشتمال الزمان والخط على الانات والنقاط الغير المتناهية في محل اذ لا اشتمال للكل بين الموجودات على الغير المتكمن منها ن من خطه

والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي من الالفاظ
يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ نقابل ان يفرق بين
رتب الشدة وبين نقط الخط واعداد الامزجة بان الرتب على تقدير ازليتها
النفوس الغير المتناهية يكون بالفعل بخلاف النقط وموجودة معا بخلاف
الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا
يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة
لما ذكرنا من الفرق الواضح فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم
من مقابلة النفس لعالم النور بل للحق تنقشها بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء
للشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على تكاثفه وعلى هذا
يجوز ان يكون بعض المجردات بقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض
الى استعمال آلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله
الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة انتقاشها بكمالها
لتوقفه على الآلة ولا آلة سلمناه لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس
القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها به بحسب رتبته من
الرتب الغير المتناهية الناشئة لنورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية
لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن كونها
معطلة لو لم تستكمل النفس الا بالبدن وهو غير يقيني سلمناه لكن انما يلزم
ان لا يبقى في العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن اخر
على ما اشرنا اليه ثمة والثانية والثالثة بانهما متناقضتان لانه لزم
في الثانية من وجود النفس قبل البدن انتقاشها بكمالها وفي الثالثة لزم
من ذلك تعطلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين
لما حكم بمناقضه في الحجة الاخرى وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق
الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود

وذهب افلاطون الى قدم النفوس

مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله عليه السلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالفي عام واما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها
وحدوثه وتمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت
موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة فانه لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به يتم توقف وجودها
عليه ووجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها
علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلية له فاذا احتج
الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال
باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما
عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا
لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت
للاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس
والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا لجواز ان يكون
احدهما مقدما على الاخر وتمسك بعض الافاضل المعاصرين على قدم النفس بانها
لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وتلك العلة اما ان تكون
موجودة قبل حدوث النفس او لا لذلك والاول يقتضي ان تكون النفس موجودة
قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو
اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت
من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة
اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال
دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط

علة مركبة فانه استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي
والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول للباقي في تاثير في باقيه كان المعلول مركبا
وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة
فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم
التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان
مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا
وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل
ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك
هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد
علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة ان انه يجوز ان يكون للشيء
البسيط علة مركبة فنبه اجمعهما ان اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت
الكلام في هذه المسئلة هنا لما كانت من المسائل التي يبتني عليها قواعد كثيرة
احببنا ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر النحرير في اثناء المباحثة
ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر والنظر انتهى ثم **فصل**
في الحواس الخمس الظاهرة للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة وهو احتراز
عن الناقصة التي يعري بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى
عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون بعض
الحواس في امثال هذه النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة خلق له حواس
خمسة هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون من بدء الا ان الزائد ليس لنا
ولا نعلمه عن غيرنا كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسة لما كان يتصور مع تحققه
في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع
فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في
نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس وهو قوة منبثة في جلد

الحواس الخمس الظاهرة

لو اراد بالحيوانات الكاملة حيوانات حصل لها جميع الالات مدركة بالجزئيات المادية كلها [illegible] ولو اراد بها حيوانات يحصل لها جميع ما هو ممكن الحصول لها من الالات [illegible] ما ذكره الشيخ من احتمال ان يوجد الاحواس اخر ممكن الحصول لها [illegible] منه حفظه

فيه بحث [illegible] فانه [illegible] الملامسة [illegible] بالمصالح [illegible] الكيفية [illegible] المزاج [illegible] القوة اللامسة [illegible] المتضادة [illegible] بكل واحد [illegible] المزاج والكل باطل منه حفظه

البدن

البدن كله من جهة ما انبث من جوهر الروح الحامل لجميع القوى فيدرك كل الجلد
ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتاثير انما يكون عن الضد لا عن الشبيه
اذ الشيء لا ينفعل عن شبهه ولما كان الة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي
لعناصرها التي تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاج
ولهذا كلما كانت الالة اقرب الى الاعتدال كان اقوى والطف في الاحساس
وما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة
والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء هل
تتبع الاحساس بالكيفيات اولا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة
فليس من المهمات عليه والذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على
جرم اللسان تدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية
التي تستحيل الى الطعم الوارد لا بان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل بان
يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون
الرطوبة مسهلة وصول المحسوس في الحس او بان تتكيف بالطعم الذي هو من نوع
طعمه باعداد المخالطة اياها لافاضة المفارق الطعم عليها والشم وهي
قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدركة للروايح بتوسط
الهواء المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذي رائحة بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته
لذي الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة الى انفعال الهواء وهو
خطأ لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه
من الابخرة ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى ارسطو
ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى رائحة جيف حصلت من حرب وقعت
بين اليونانيين ودلت على ادراكها الجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن حوالي موضع
المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي
كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم الروايح في نفس الانسان

الحكيم [illegible]

العضو الاول [illegible] فيها لتكيف الرطوبة اللعابية بالطعم [illegible] [illegible] العضو [illegible] يستحيل الى الطعم الوارد منه حفظه

[illegible] نقله عن ارسطو [illegible] الرخمة [illegible] الجيف في [illegible] الجيف [illegible] صاحب الشفا [illegible] الشم [illegible] منه حفظه

ادراک ضعیف البصر شبحا من بعید والسمع وهو قوة رتبت في العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك الاصوات بتوسط الهواء والصوت
وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل من تموج الهواء لقلع او قرع عنيف فينضغط الهواء
بعنف فينفتح فيتموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويتموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فتدركه القوة ويتموج الهواء
كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه والصدا انما هو لانعطاف الهواء المصادم
لجبل او غيره من عال ارض وهو كرمي حصاة في طاس مملوء ماء فيحصل دوائر متراجعة
من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت صدا وفي البيوت لما لم يمنع الشعور
لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا يسمع صوت المغني في
البيوت اقوى مما في الصحرا وأما الكلام في القلع والقرع وتشكل الهواء بمقاطع
الحروف وتوقف الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد
سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة والبصر وهو قوة مرتبة في العصبة
المجوفة مدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات
ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين
ولا باستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير العين السليمة وما
فيها من رطوبة صافية شفافة مرآتية فيحدث فيتبع للنفس علم اشراقي حضوري
على ذلك المبصر المقابل لها فيدركه النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشراقي
ما هي الانوار من الكواكب وغيرها كالمرآت ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان
فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب
ان يكون له قوة سارية في كليته بها يدرك المنافر من الكيفيات التي تبعد عن اعتدالها
ومن غيرها فيتحرز عنه بالهرب منه وتلك اللامسة ولهذا كانت منبثة في كل البدن ولم تختص
ببعضه وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل السبابة
ولهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات

اي ابطل المص مذهب ... كون الصوت تموج الهواء او كيفية عارضة له واحال بيانه على ما هو الحق في حقيقة المشتم الانوار ... الانسب ... تفسير السماع الواقع ... في كلامه على ما هو عليه ... ذلك ... للبصر لانه يبين ما ذكره المص ... واصل الكلام عليه ... ما سبق ... منه حفظه

ولا بانعكاس

حصر محسوسات البصر في الاضواء والانوار ليس على ما ينبغي منه حفظه

كون اللمس اهم محل بحث اذ المنافيات لتركيب الحيوان قد يدرك بغير ... والكيفيات ... يدرك ... بالذائقة ... امور تجب الاحتراز عنها من بعيد ... ما يحتاج الى قوة باصرة او سامعة منه حفظه

ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل من
متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها بخلاف ذلك لها حركة انقباض
وانبساط ولولاها لما عرفت حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غني
عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا يخلو من الحيوانات ما يعرى
عن هاتين الحاستين ويوجد كثيرا انها قد يعرى عن غيرهما وانما لم يعر الحيوان عنهما لامتناع
وجوده بدون جالب للنفع اليه ودافع للضر عنه لكن الاخص بالذوق في
النفع ان يكون جالبا للنافع والملائم وهو الغذاء الذي يخلف بدل ما يتحلل وامكن ان
يعيش مدة والا ادى الى الاكل سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا
للضار والمؤذي ولما كان دفع الضر متقدما على جلب النفع لا جرم وجب
ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له فلهذا قدم اللمس واردفه
بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف
اي من المبصرات من وجه اخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة
تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخلية الدنية
الى الامور العلية السنية وعن الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت
للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات
الطف من وجه اخر ولا وجه له ولكن المشمومات صحفت عن المسموعات المطمئنة
العين والله اعلم بحقيقة الحال ولكن القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدأ جميع الحواس
فلا يحصل في حاسة من الحواس شيء محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان
ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ والا تألم
واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة
المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف ههنا لانه لم يسلم
كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل
نظر او محل استدلال ولهذا لا يفهم ما اورد من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها

جلب النافع لو توقف على الذوق لوجب ان لا يعيش مركب لاحتياجه الى
جلب ... لكن التالي باطل لوجوب ... مدة مديدة بدونه منه حفظه

وجه كون المسموعات الطف من المبصرات ... انه ... عارضة لها ... تدبر تعلم منه حفظه

العطاء الموح من المحسوسات التلذذ او الالم

المحسية الى الكمالات

... ان اراد باللطيفية في المشمومات عدم توقفها على ... وحركة عنيفة
لا يجعل المسموعات ... المصاحبة بين الهواء ... و
بقاؤها ... مدة مديدة ... ما منه حفظه
... اراد انه مبدأ ... الاحساس ... اراد انه يدرك ... او ...
المحسوسات ... منه حفظه
... الكيفية الملائمة ... الكيفيات الملموسة ...
احساس يستلزم تغير ... ذلك ...
ملائمة او غير ملائمة للقلب منه حفظه

الحواس الباطنة

اشارة خفيفة تعين على فهم المباحث الآتية عليها فأقول احد الحواس الخمس
الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ
يجتمع عنده صور المحسوسات باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة ولهذا نحكم
ان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر منفرد بواحد فالجامع غيره ولا بد للحاكم
من حضور الصورتين وبها ايضا نشاهد النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة
النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاصر من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك
فان البصر ما قابله الا نقطة فلا يدركها الا كذا والثانية الخيال وهي قوة مرتبة
في آخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس المشترك باسرها بعد
غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ
فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ
يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما تعلمه فيما تفرق بين ما تخيله
في اليقظة معاينة وبين ما تشاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند
مرض طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا وليس كذا
وليس فليست والثالثة الوهم وهو قوة مرتبة في التجويف الاوسط من
الدماغ وهي القوة التي تحكم على المحسوسات في الحيوانات بمعان غير محسوسة
كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور
يوجب الهرب وهذا في الانسان ينازع العقل لانه قوة جسمانية لا تعترف
بما يعترف به العقل المتحرج في تجويز عقلك في البيات في بيت فيه ميت وتنفر
وهمك فدل تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة في
التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شأنها التفريق والتفصيل
فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر نمر
وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا رأس فهي في القوى الباطنة اشد تسلطا
منها وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة وبها

يستنبط

الحس المشترك — الخيال — الوهم — المتخيلة

العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحلام وهذا في التجويف الاوسط والمتخيلة
منهما بمؤخره الخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها ونسبتها
كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء بعض
وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطردا وللحيوان
قوة محركة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي الشوقية
وتتشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلايم وغضبية وهي التي تطلب دفع
ما لا يلايم ينفعل عن تخيل او ادراك وهي بالجملة مطيعة للمدركات اذ لا شوق
الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة
محركة وتسمى محركة عاملة تنبث في الاعصاب وتطيع النزوعية فعندما تبعث
النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المشنجة للعضلات والرباطات تجذب
الاوتار الى مبادئها عند الهرب والمرسلة اياها بارخاء الاوتار عند
الطلب واما ان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان **فصل**
في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن وانما كان كذلك
ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولذا مما لا يشك
فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليست على قياس علاقة جرم بمثله ولا عرض
بمثله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجد البدن لان تأثيره يخص بما
يناسبه وضعا وبحيث هو لا يوجد الشيء اشرف منه وليست علته والا لفنيت ذ
دونه اذ ما لم يحصل بخصوصيتها لم تنفعل وقد سبق انها لا تتقدم فهي علاقة شوقية لمناسبة
بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول آثارها عليها فاقتضت العلاقة الشوقية ان
يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التي هي نظاير الكمالات النفسية
والاعتبارات العقلية فلهذا افاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها
لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور

الذاكرة وتسمى الحافظة — المحركة الباعثة — المحركة العاملة — المشنجة — المرسلة — في علاقة النفس بالبدن شوقية

فياضا لذاته لا لامر خارج عنها ان يترشح عنه دقائق كمالاته على البدن المستعد
لقبولها وكذلك صدر الفصل وقال فاذا علمت ان النور فياض لذاته وانه
في جوهره محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علته وقاهر على ما تحته وهو معلوله
لكونه فرعه واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان
ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبد اي النفس الانسانية من حيث كونه
فياضا لذاته وقاهرا على ما تحته من البدن وهياكله المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه
روح القدس صاحب طلسم النوع الانساني الى نور الانوار في الصياصي التي هي
اي الابدان المظلمة بسبب قهره قوة غضبية بها يهرب عن المضار ويدفعها وبسبب
محبته قوة شهوانية بها تطلب المنافع وتجلبها وكما ان النور الاسفهبد يتناول
صورا برزخية اي جسمانية فيفعلها بان يجرد صورا عن موادها الظلمانية
ويجعلها صورا عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها
عامة اي يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية
ظلمانية نورية اي غير متقدرة بعد كونها كذلك يليق بجوهره اي بجوهر
النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نور
مجرد غير متقدر فكمن شاهد زيدا او عمرا واخذ منهما الانسانية صورة عامة
تحمل عليهما وعلى غيرهما اي على الاشخاص الانسانية يلزم في صيصيته قوة غاذية
اي مناسبة لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات شيئا واحدا تناسبها وهي التي
تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبه جوهر المغتذي ولولا انه اي الغاذية
تحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا لما استمر وجوده لانه انما يستمر باخلاف الغاذية
بدل ما يتحلل من البدن وكما ان من شيخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر لا انه ينقلب
لذاته فلا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار
المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من النور الاسفهبد في صيصيته
قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها وهي المولدة الى ان ها

طبيعيا

غاية ما لزم من ذلك ان يجد الانسان محبة وهي لا يستلزم كون احدهما قوة شهوانية والاخر قوة غضبية والا لكان لكل مرتبتان كانا ن القوتان اذ لعلها الجهتان احسن تدبره ن من حفظ

لو كان منع الغاذية ما ذكره لما وجدت بدونها وليس كذلك لوجودها به في النبات ن من حفظ

لو كان الامر كذلك لكان لكل مركب لا يبقى نوعه قوة كذلك وليس كذلك اذ من المركبات ما ليس قوة مولدة ومع ذلك يبقى نوعه مدبر ن من حفظ

نوع ما لم يتصور بقا شخصه فينقطع قدر ان المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط واخر
الهضوم ليكون مبدأ لشخص آخر وكما ان من شيخ النور ان يزداد بالانوار السانحة
اي العرضية الفائضة من مبدأ الانوار ويستكمل بالهيئات النورية اي الفائضة
من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احدهما غير الاخر على ما علمت من الفرق
بين شروق شعاع الشمس ومن مشاهدتها وتخرج اي بواسطة استكماله وانتقاله
من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة الى الفعل فيحصل منه لصيصيته قوة توجب
الزيادة في الاقطار اي الثلثة على نسبة لائقة وهي ان تكون الزيادة في الاقطار
على تناسب طبيعي لتبلغ كمال النشو وهي النامية فيخرج بقولنا في الاقطار الزيادة
الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الآخر وبالتناسب الطبيعي
زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية
ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل دون زيادة
المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزيع الغذاء على خلاف فعل
الغاذية فتسبب جانب من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده في جهة اخرى ولو كانت
الغاذية وحدها لسوت في هذا الفعل وهما تخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء
والنامية بالتمديد الى المثل كله وتشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه
الثلث لان كمال الشخص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة
الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار
الفساد احتيج الى المولدة لمحافظة النوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية جاذبة
تأتيها بالمدد لتخلفه بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اي المدد لتصرف المتصرف
اي الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه
ريثما يتصرف فيه وهاضمة تهرئه اي تهرئ المدد وتعده اي وتجعله مستعدا
لتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء لما صح تصيير جزء المغتذي
لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اي مع المغتذي وهي القوى اي

لو كان وجود النامية لما ذكره لوجب ان يوجد ذلك في جميع ذلك مع انه ازدياد الانوار نفوسها بازدياد الادراكات والشروق الفائضة عليها من مبدا الانوار واستكمالها بها ن من حفظ

ولو كان لما يجب كذلك لو كانت الزيادات لا بانضمام مادة اخرى اليها وليس كذلك فان النمو بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة بالصناعة

ولو كان لما يجب كذلك لو كان احالات الغذاء حاصلة من شكله الاجزاء الاصلية وليس كذلك احسن تدبره فان فيه دقة ما ن من حفظ

ولو كان لما يجب كذلك لو لم يكن الغاذية مستغنية العقل وليس كذلك اذ هو قد يحيل الغذاء الى ما وقد يحيل عقلا وقد يحيل الى ما هو غير ما ذكر ن من حفظ الكمال المذكور الا احتياج الى الغاذية المتشبه لا التخلف احسن تدبره ن من حفظ

تصحيح ان هو

الروس الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة وبخوادم الاربع الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم نذكر كلها فروع للنور الاسفهبد وصيصية
اما باعتبار انها فائضة منه فتكون فروعا له واما باعتبار انها لا يفعل بفعل دون استخدام
النور لها فهو اصل في الفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها
وانها كمالات تحصل كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبد والفرق
بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال مولانا صاحب طلسم النوع
الناطق ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التي تعلق بها وجميع الصياصي الانسية
اصنام لروح القدس ويحتمل انه اي البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع وهذا
اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل فيه القوى منه اي من الاسفهبد
باعتبارات فيه اي من القهر والمحبة وغيرها من الاعتبارات والجهات العقلية كما تقدم
ومشتركة اي ومشتركة احوال البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول فيض النفس
واثارها فان للقابل مدخلا عظيما في قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا و
وبالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية
واختلاف الاثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال
بعضها عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة
والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات التي هي التغذي والنمو والتوليد وزاد
عليهما بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف
نفسه وربه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما

فصل

في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني وفي ان الحواس الباطنة ليست خمسا
كما زعم المشاؤون وفي حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد لكونه في غاية
اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف في البرزخ لكونه
في غاية الكثافة والظلمة والشيء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف في اللطافة والكثيف في الكثافة

لاجما

لو كان الامر كذلك لما وجد هذه القوى بدونها وليس كذلك لوجودها في النبات بدون النور الاسفهبد ن منه حفظ

وذلك انما يوجب الاحتياج الى التوجه لو كانت الضميمة معناها العناية حيث وليس كذلك اذا الضميمة يوجب استكمال الاسفهبد بها والعناية ليس يوجب ذلك بل يوجب استكمال العقل بها ن منه حفظ

يختلف مثل احدهما عن الاخر في بعض الاوقات ووجود احد الفعلين دون الاخر لا يدل على اختلاف القوة لجواز ان يجوز فعله مشروطا بامر يوجد بعد ن منه حفظ

لا يوجب كون المبدا غير واحد لجواز ان يجوز احد الفعلين مشروطا ويجوز عنده حصول كمال احد الشرطين فيفقد شرط الآخر كما في المشتكل ن منه حفظ

وذلك انما يجوز كونه كذلك لو كان في العالم الكبير مختصر اي جميع القوى والادراكات فليس من عرف نفسه فقد عرف ربه ما ذكره بل ما علمناك ن منه حفظ

لو لم يتوقف البرزخ على مناسبة لا يتصرف شيء من الموجودات في شيء من الاجسام بدون ذلك وليس كذلك لتصرف العقول في البرازخ الفلكية من غير ان يكون بينها وبينها مناسبة مثل مناسبة بين النفس وبدنها ن منه حفظ

لا جمال لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية الا بتوسط مناسبة
ويتوسط ما له اي للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي يسمونه الروح اي الحيواني
وهو بخار حار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على
النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب وذلك
لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارته فيتميز
عنه البخار ثم ربما الى التجويف الايسر فاذا عملت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار
روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه وقربه من الاعتدال
وبعده عن التضاد فلذلك قال في بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال
والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنه المثال
فان الروح الحيواني اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة اعتدل
مزاجه وقل تشفيفه وحدث فيه صقالة مرآتية بها يصلح لظهور العالم المثالي الشبح
الخيالي فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الآلة الصالحة لذلك
وهو ان يظهر عنه المثل والاشباح القائمة لا في اين وغيره اي وغير المقتصد
الصالح الذي هو الآلة من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما توفر فيه الآلة
في المزاج يصير مظهر المثال متوسطة اي بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته في تلك
المركبات لما كانت متقصدة على ما سبق وفيه اي وفي الروح من البخارية
اي الكثافة ما يقبل النور اي الفائض عليه من النفس او العقل ويحفظه اي
لكن فيه ايضا ويحفظ اي هذا الروح ايضا ما فيه من البخارية الاشكال الصور
اي المثالية والخيالية الظاهرة فيه عن غلبة الاقتصاد وفيه اي وفي هذا الروح ايضا
اللطافة والحرارة المناسبة للنور اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة
للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور العارض دون المجرد كالحرارة فان
الحركة ايضا تعني كالحرارة تتوقف في حكمها في الانتساب الى النور العارض دون المجرد
واحد واذا لم يكن في اعداد نوعه اي تنوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله

لا يخفى عليك ان اللطف والشفيف وقربه من الاعتدال انما يوجب كونه حارا بالقياس الى البارد باردا بالقياس الى الحار بل حارا رطبا بالقياس الى البارد [illegible] وقد يوجد في الهواء [illegible] ذلك سببا لتعلق النفس بالروح الحيواني لوجب ان يتعلق بالعنصر الهواء [illegible] وليس كذلك ن منه حفظ

لو كان رؤية الاشباح بالروح الباصرة مثلا لما ذكره لوجب ان يرى الامور الواقعة في عالم المثال في البلاد النائية وليس كذلك لانا نقطع بان مثل هذه الاشباح التي نرى في صور المرايا [illegible] ن منه حفظ

لو اراد انه يحفظ الاشكال والصور القائمة بها فهو مناف لما تقرر عنده من ان الصور غير منطبعة فيها وان اراد [illegible] لتبيين حاله ن منه حفظ

لو كان سبب ظهور الاشباح بالروح الحيواني واتصاف الروح بالنور وحفظ الصور والاشكال ذلك لكان النار انسب بهذه الامور بل اشد مناسبة من الروح وليس كذلك ن منه حفظ

باعتبار التلطف وغلبة الحرارة ثبت نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من
الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد منه الى الايسر فقد اتى اى هذا
الروح الذى هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات النور
وغيره من العناصر والعنصريات ان يناسب النور من وجه خالفه من آخر فان الفضا
اى الهواء الحار اللطيف جدا لم يمكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه ونهاية لطفه
فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله سوانح الاشعة كما علمت ولكن يناسب
النور بحرارته وسرعة قبول حركته ولهذا اى ولمناسبة الهواء الحار النور فيما ذكره
قصد الى عالم النور البرزخ الذى دامت حركته اى عالم الافلاك وقرب
منه وتخلخله وتمام عنصره مصاقبا اياه فى المكان والحاجر اى الارض جبل
النور الشعاع وحفظه فناسب اى الحاجر النور من هذا الوجه وان خالفه فيما
سواه والمقتصد اى الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النير والمستنير
فهو ان ناسب النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد وتجوه
اى الكثافة وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا
الروح فى النور والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب فتيلته
البخارات السارية اليه من الايمن ودهنيته الدم المنجذب اليه من الكبد والحس
والحركة نوره والحيوة ضوءه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن فى العناصر
والعنصريات ما هو اشد مناسبة للنير مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها
للمناسبة وينفر عن الظلمات ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول
للنور الاسفهبد ويدوم تعلقه بل الحيوة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة
ويزول التعلق ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن والفتيلة
وهو يمتد فى جميع البدن لان السراج وان كان فى القلب لكن ضوءه يتصل بجميع
البدن وكل جزء من هذا الروح فى اى عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذى شعلة لكن
لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها

لا يخفى عليك ان بعضا من الاهوية ولو لم يكن يقبل الضوء فان بعضا آخر يقبلها فيجب ان يناسب ... وليس كذلك ن من خط

لم لا يجوز ان يكون ماء لا يكون فيه برودة ومع ذلك فيه شفافية وحركة فيكون مناسبة للنور من الوجهين ن من خط

تشبيه لطيف للروح الحيوانى وقواها وآثارها

جواب لما فى قوله ولما كان هذا الروح ... الفتيلة

ذاك انما يجوز كذلك لو كان الروح المذكور مستجمعا لجميع الشرائط قبل تعلق النفس وليس كذلك وهو ظ ن من خط

شعور تام بكل شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض يتخيل ان جميع تلك السرج
والشعل سراج واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اى الجسمانية
من المدركة والمحركة باقسامها ويتصرف النور الاسفهبد فى البدن بتوسطه
اذ لا بد فى تصرف اللطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية من متوسط يكون له مناسبة
معهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف
ويعطيه اى البدن النور بافاضته عليه القوى النورانية وما يأخذ اى
النور الاسفهبد من النور السانح اى الفايض عليه من القواهر وههنا
استعمل السانح فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل ينعكس منه على الروح
فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدية من كل واحد منهما الى
صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما وما به اى والروح الذى به
الحس والحركة هو الذى يصعد اى من هذا الروح الى الدماغ ويعتدل اى
ببرده ويقبل اى من النفس على ما قال فى الالواح ويكسب من النفس السلطان
النورى اى الذى يحس ويحرك ويرجع اى الصاعد القابل الى جميع الاعضاء
اى المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطته الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح
مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا مفرحا من جملة الاغذية وفى نسخة
الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس
متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل
ذى نفس والحيوانات كلها يقصد النور من الظلم ويعشق النور ولاجل
ذلك تصطاد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران
والاضواء الموقدة فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا رأت الانوار
لم تملك نفسها لشدة عشقها لها بل التفت نفسها عليها من حالة سرورها بها غافلة
عن الاعداء الموقدين لها فتدهش وتتحير كالغائبة عن نفسها فتؤخذ بايديهم من غير
كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان التعلق

كون البدن فى غاية الكثافة وكون النفس فى غاية اللطافة خلاف الظاهر ن من خط

من اختصاص السانح بالنور الفايض من نور الانوار واختصاص الشعاع بالنور الذى من القواهر ن من خط

... الاغذية ... الادوية

انما صار الاول اقرب لان ما يتولد منه الروح هو الغذاء لا الدواء الا ان يقال ... ن من خط

وقواه من اعدا عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا
ان الظلمات البرزخية الصيصية اى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة
التى بين النفس والبدن وكونها في حالة على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة
بين الحديد والمغناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان
مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست كما
على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا في بيان ان التذكر للامور المنسية ليس
باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التى هى خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن
الاخير من الدماغ كما هو راى المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار
المجردة الفلكية التى لا تنسى شيئا اصلا كما هو راى الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل
رئيس الكل الاكبر افلاطون ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس المقدسة
العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة ويستدل على صحة ما اختاره بقوله
واعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجهد جهدا عظيما ولا يتيسر له
وفى بعض النسخ ولا يتبين له ثم يتفق احيانا انه يتذكر ذلك بعينه وفى بعض
النسخ ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه فليس هذا الذى تذكره في بعض قوى بدنه
اى الحافظة كما يعتقده المشاؤن والا ما غاب وفى بعض النسخ ما مات
عن النور المدبر بعد السعى البالغ في طلبه وليس على ما يعرض انه اى المنسى محفوظ
فى بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اى بدنى فان الطالب انما هو النور المتصرف
وليس ببرزخ اى جسم ولا جسمانى حتى يمنعه مانع اى جسمانى عن مخاطبة
اى عن العثور على الامر محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسى في ذاته او في بعض قوى بدنه
لكان حاضرا عنده وهو شاعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك
واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان في حال غفلته عن امر اى المنسى بشئ مدرك
فى ذاته وصيصيته له اى حال غفلته عن امر لا يشعر بشئ مدرك له لا في ذاته ولا في
شئ من قوى صيصيته ولو كان المنسى في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ولشعر

النسيان انما هو زوال الصورة عن المدرك بحيث يحتاج الى كسب جديد
ولو كان الامر في هذه الامور على هذا الوجه لما جاز ان يتذكر
الاشياء وليس كذلك ن منه حفظه

ذاك انما يجوز كذلك لو كانت القوة الخيالية من القوى المدركة والا
لكان المخزون فيها شيئا حاضرا عند النفس دائما ن منه حفظه
ذاك انما يجوز كذلك لو كان طلب النور المتصرف وعدم المانع كافيين
فى الادراك وليس كذلك والا لكان النفس عالما بحركة شخوصها
وبدنها وكيفية هضم الغذاء الواقع في بدنها وليس كذلك
مع توجه النفس وحضورها بذاتها عندها
ن منه حفظه

بشئ مدرك له حينئذ فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان
الانوار الاسفهبدية الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت
مخزونة في الخيال اى لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤن
باطلة بمثل هذا اى بمثل ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم فانها
اى الصور الخيالية لو كانت فيها اى في الخيال لكانت حاضرة له اى للنور المدبر
وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان يجد في نفسه
شيئا مدركا وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل
زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشئ يناسبه اى زيدا او تفكر فيه
اى في شئ يناسبه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له اى لذلك الانسان الذى هذا شانه
استعداد استعادة صورته اى صورة زيد من عالم الذكر والمعيد اى
المعطى لصورة زيد في المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد
الاستعادة واثبت بعض الناس اى المشاؤن في الانسان قوة وهمية
هى الحاكمة في الجزئيات اى في المعانى التى لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس كما سبق
بيانه من ادراك الشاة معنى في الذئب هو العداوة المقتضية للهرب منه
واخرى متخيلة لها التفصيل والتركيب اى في الصور التى في الخيال والمعانى التى في الحافظة
فتجمع بين المختلفات كانسان يطير وتفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس واوجب
ان محلها التجويف الاوسط اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه
هو المتخيلة وهى الحاكمة المفصلة اى في الجزئيات من المعانى المذكورة والمركبة
اى للصور المذكورة ودليلك على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض
اى الدال على تغاير المختل الباقى ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم حاكم
فى الجزئيات اى من المعانى المذكورة الذى هو الوهم عندك بل متى وجدت
احدهما وجدت الاخرى وكذا ان اختلت او سلمت تكون الاخرى كذلك واختلاف
المواضع اى مواضع القوى عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال موضعها

عالم الذكر النفوس الفلكية
وبها يطلع الصور الوهمية والخيالية
لا انها مخزونة في عالم الذكر

لو كانت النفوس الفلكية لا تنسى شيئا لكانت عالما بالمعلومات الغير المتناهية
الواقعة في الازل الى يومنا هذا وليس كذلك على ما تبين عنده وجوب
انحصار الادوار والاكوار ن منه حفظه

لا يخفى عليك ان مجرد حضور الشئ لا يكون كافيا في الادراك وما يتبعه لكون
الحواس وما يتعلق به النفس ادراكا ومانعات اوحي
بالادراك من الصور الحاصلة فيها وليس كذلك
ن منه حفظه

ذاك انما يكون كذلك لو جاز ان يكون شئ واحد من جهة واحدة مبدا الادراك
والفعل معا وليس كذلك على ان تعدد الافعال والاثار باشتراط المتكثرة
لو كان يوجب جواز كون المبدا امرا واحدا فلم لا يجوز ان لا يجوز ان يكون غير
من مبدا تلك الاثار بل يجوز المبدا هى النفس فيدرك ادراكات مختلفة
وافعالا كذلك بشرايط واسباب مختلفة ن منه حفظه
مع امكان ان هذا الدعوى من عدم امكانها من الامور البعيدة عن الطبع
لو قيل ان دعوى تحقق ذلك كذلك لكان له وجه تدبر ن منه حفظه

ممنوع لم لا يجوز ان يحصل وانما يعم ذلك
لان الدال على تحقق [illegible] او اختل
الصاحبة [illegible] بقاء المتوهمة
سليمة وليس ثم شئ مفصل
ومركب على ما [illegible]
لواحد

على معنى انه كلما اختل موضع احديهما اختلت به وقد اعترف بانهما في التجويف
الاوسط واذ لا يختل احد منهما وفي بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه فموضعهما
ايضا كذلك حتى لا يختل موضع احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل
احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذا لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال
على تغايرهما بين القوتين باختلال احديهما مع سلامة الاخرى ولا باختلاف
مواضعهما واما تعدد الافاعيل اي الدال على امتناع صدور الافعال الكثيرة
من قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما يمنع
صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات
اما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضي فعلين
الا ترى الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتاتى
ادراكها الا بالحواس الخمس وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة
ولولا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض
النسخ الحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج
الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة
اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة لجزئياتها
اي من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ ادراكها المدركات كل
على حس فعل اخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم
الوهمي لا يخالف افاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كالوهم ثم العجب
ان منهم اي من المشائين من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك وعنده اي
عند هذا القائل الادراك بالصورة لانه عنده عبارة عن حصول
صورة المدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اي عند المتخيلة صورة
ولا تدرك فاي شيء تركبه وتفصله والصورة التي عند قوة اخرى اي الخيال
كيف تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم تكن سلامة

ادراك الحس المشترك هذه الامور المختلفة انما يوجب تعدد جهة ادراكها لو لم يكن التعدد المذكور لتعدد جهة ذاتي عرضي وليس كذلك والا لكان لكل قوة التي يجوز لها جهات كثيرة يجب صدور افعال مختلفة حقيقة وليس كذلك لما تقرر في مظانه ن منه حفظه

لو كان حكم الحاكم من قوة فاعلة اجتماع المحكوم عليه وبه في قوة واحدة لما جاز للعقل ان يحكم بالكلي على الجزئي او بالعكس لامتناع اجتماعهما في قوة واحدة ن منه حفظه

لو جاز ان يجوز ان يكون واحد مبدأ لامور كثيرة منها القبول ومنها الفعل لما كانت القوة المدركة غير القوة المحركة وليس كذلك كما سيعرف هو بابه ن منه حفظه

ذاك انما يوجب الادراك لو لم يكن المتخيلة آلة للنفس تستعملها في العمل وليس كذلك على ان الفعل لا يوجب الادراك والا لوجب للرجل ادراك ن منه حفظه

المتخيلة

المتخيلة وتمكنها من احكامها دون الصورة وفي بعض النسخ دون صورها دون
ادراكها فلا يمكن ان يقال يختل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة باقية على
افعالها لتوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق
ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة شيء واحد وقوة واحدة
باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حصول الصور الخيالية
عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم
وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ
والذي يدل على ان هذه اي هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا تثبتنا
وفي بعض النسخ تثبتنا كالانفراد مع ميت في الليل كما تقدم تجد من
وفي بعض النسخ نجد في انفسنا شيئا ينفعل عنه وفي بعض النسخ ينبو عنه والاولى
اولى لتكراره النقل بعد ذلك ونعلم منا ان هذا الذي يجتهد في التثبت
غير الذي يروم النقل وان الذي يثبت وفي بعض النسخ يقبل بعض الاشياء
الحقة كوجود موجود لا في زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل العالم
ولا خارجه غير الذي ينكرها اي ذلك البعض من الاشياء وانما انث
الضمير لاكتساب البعض التانيث بالاضافة الى الاشياء واذا كنا نجد ابدا فينا
ما يخالف انفسنا هكذا وفي بعض النسخ ما يخالفها هكذا اي ما يخالف انفسنا
هكذا وهو ان يهرب عما نثبت عليه وينكر ما نقربه فهو غير ما به اثبتنا
لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو اذن قوة
زمنت عن النور الاسفهبد في الصيصية ولاجل انها ظلمانية لكونها جرمية
منطبعة في البرزخ اي الدماغ ينكر الانوار المجردة ولا يعترف الا بالمحسوس
وربما ينكر نفسها وهذا من اعجب احوالها وتساعد في المقدمات
فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فتجحد موجب ما سلمت من الموجب والمقد
وان كان من عالم الافلاك المخزون فيه جميع الصور والمعاني على الكل لما ينبغي

لو اراد ان فعلها يتوقف على ان يكون الصورة موجودة منطبعة فيها فهو غير مسلم وان اراد انه يتوقف على صورة موجودة منطبعة فيها او في غيرها فهو مسلم وغير مستلزم لادراكها ن منه حفظه

لو كانت هذه الثلثة قوة واحدة لا يختلف الا بالعبارة لكانت قوة واحدة بسيطة يصدر عنها افعال مختلفة وليس يجوز ذلك ن منه حفظه

ذاك انما يوجب كونها غير النفس والنور المدبر لو لم يكن الحاكم في كليهما امرا واحدا وليس كذلك انما هو من النور المدبر والحواس آلة له ن منه حفظه

لو تم هذا ذكره لدل على ان الحاكم بالحكم الحق والحاكم بالكاذب فينا امرا واحدا وليس كذلك ن منه حفظه

لان خزانة الوهم التي هي الحافظة لما تبين انه لا معاني مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون
قوة بها استعداد ما للتذكر فيكون هي الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها
لا لحصول المعاني الوهمية فيها لانه ابطل حصول المعاني فيها لا تعلق الاستعداد بها
ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر باختلال البطن الاخير وليس لوجود
المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور في
العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير في الصغير وبمثل ذلك يمتنع اي انطباع
الصور في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان
لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست
عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا تميز بعضها عن بعض ولا حكم عليها
باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم
العقول لكونها صور جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع
اخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه في المرتبة
فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجردا من الحس واقل تجردا من العقل وفيه
جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات
والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في
مكان ومحل واليه الاشارة بقوله والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها
ليست منطبعة في المرآة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي اي ابدان
معلقة اي في عالم المثال ليس لها محل اصلا لقيامها بذاتها وقد يكون لها
اي لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا تكون فيها كما بينا فصور المرآة
مظهرها المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة
الا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صيقالية مرآتية
استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندها
باظهار العقل الفياض الموكل بذلك اياها بتحصيل النفس الصور والمعاني المهيئة لفيض العقل

لم لا يجوز ان يتعلق الاستعداد بالقوة الخيالية الا ان ذاك يتعلق بها م
ن منه حفظه

ذاك انما يجوز لو وجب ان يكون صورة الشيء ذات مقدار وليس كذلك لما تقرر من انها من الكيفيات النفسانية
ن منه حفظه

الحق في صور المرايا

لو كانت هذه الصور موجودة لا في مكان ولا في محل لوجب ان يدركه كذلك وليس كذلك
ن منه حفظه

هذه الامور المحسوسة لما كانت ذوات مقدار كانت لا محالة ذات اين ووضع ومكان وكانت داخل الافلاك ولزم ان يكون لها ذلك فاما كيف يكون ان يدرك في اين ومكان وذي مقدار
ن منه حفظه

داود

واذا ثبت مثال مجرد مستقل لا تعلق له ولا مظهر كالمرايا اي كالمثل التي في المرايا كمثال
صورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو تحته اي ولزيد المثال حصل منه وظهر
عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فيها دونه وكذا جميع صور الخيال والمرايا
مثل للاعراض هي صور الاشياء واشكالها ومقاديرها وكما ان المرئي في المرآة مثال
صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة انما يكون من الجانبين واذا
كان كذلك فصح وجود ماهية جوهرية هي المثال المرئي في المرآة وانما كانت
جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي وهو صورة زيد الحالة فيها دونه
والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم فانه
فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي لها نظائر
واشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار العرضية
اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية
والغرض من هذا كله ان يعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال
النور التام الجوهري الذي لشمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور كل كوكب
العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة فلذلك امر
بالفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع ذلك
اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها من القوى المشتركة
بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غير ذلك كلها
ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها
والابصار والا لكان يشترط فيه المقابلة اي للمبصر مع البصر الا ان [illegible]
اي في الابصار النور الاسفهبد ولما استشعر ان يقال اذا كان هو الرائي
لجميع المرئيات والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية والحسية فكيف لا يرى الاحوال
الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى النور اي النور الاسفهبد
اشياء اي اخروية قبل المفارقة اي البدنية لان الشيء قد يعرض له ما يشغله

لو كان الامر كذلك لوجد في نفس الامر جوهر ذو وضع غير منقسم في جهة
وهو لا يلائم ابطال الجزء وبطلانه ن منه حفظه

مطلب عظيم في ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي لها نظائر في العالم السفلي

لو صح ذلك لجاز ان يجوز امر منقسم في الجهتين مثلا مثالا لما هو غير منقسم اصلا وليس كذلك لما ذكر في موضعه من امتناع كون العلم بالغير المنقسم منقسما ن منه حفظه

ان اراد بالاعانة اعانة مثل اعانة الصورة المرئية في المرآة على صورة زيد فليس يجوز ذلك والا لكان العلم بالغير المنقسم منقسما وقد تقرر امتناعه وان اراد بها اعانة كاعانة المقدمتين على النتيجة منع انحصار [illegible]
عرفت ما فيه ن منه حفظه

ان اراد به من مثال للنور انه معلول له يمكن ان يستدل به على وجوده فهو مسلم ولا اختصاص له بالانوار اذ كل معلول نورا كان او غاسقا حكمه ذلك وان اراد به كونه صورة له كون الصورة المرئية في المرآة لصورة زيد فقد
الانوار ن منه حفظه

ان اراد بجوازها راجعة الى الحس المشترك ان الحس المشترك قوة واحدة هي التي تبصر او تسمع وليس بينها الا تغاير بالاعتبار فليس كذلك وان اراد به انطباع صور سائر الحواس فيها فهو مسلم وليس الامر في النفس الناطقة كذلك
ن منه حفظه

في بيان المانع الذي يمنع النفس عن مشاهدة الامور الاخروية

عن ابصار ما من شأنه ان يبصره والشاغل في حكم الحجاب فالنور الاسفهبد
قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية والعوائق الحسية والخيالية في حكم المحجوب
عن العالم العقلي فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف بالعلوم
الحقيقية والرياضات القوية البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة
اتم مما للبصر كما شاهده المتألهون من اصحاب العروج الروحاني المنسلخون عن النواسيت
الجسمانية وقد جرت لاصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم للبصر في
حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون جدا اي حالة الانسلاخ
بان ما شاهدوه من الامور ليست نقوشا اي منطبعة في بعض القوى
البدنية بل يجزمون بانها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون محل ومكان
وزمان والمشاهدة البصرية اي ولمحال ان المشاهدة البصرية بالتبع
النور المدبر وانا اكرر بهذا لئلا يظن انه يكون خيالا ومن جاهد في الله
حق جهاده اي من المستعدين لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه وقهر
الظلمات اي العوائق البدنية والامور الحسية رأى انوار العالم الاعلى مشاهدة
اتم من مشاهدة المبصرات اي البصرية ههنا اي في هذا العالم فنور
الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبد لمناسبته اياهم في
النورية والتجرد ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب بينها
لتجردها والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ لا يحتجب
عنها شيء هو معلوم لها لترجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع
الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة حضورية اشراقية التي هي الرؤية
الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلائق الجسمية
والعوائق البدنية مثلنا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه
بالبرهان الذي هو علم اليقين دون نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا
بالمجردات دون مشاهدتنا فان ظفرنا بابصار علم اليقين [عين اليقين] واتحدا او قد يرجع

علمنا

من الامور البدنية عند من توقف مشاهدة اتم من مشاهدة البصر على التجرد والانسلاخ المذكورين لمن اراد بالمشاهدة الادراك او قيد بتعليق لما نقصد بذلك نقشية او كلية او غيرها او كلية من عين جزئي لما تجرد و الانسلاخ كذلك ولمن اراد بالمشاهدة ما يجوز باعانة من البصر فلا لان النور الاسفهبد مشاهدة كذلك او جاز له التعقل في ذلك في العالم العقلي ل منه حفظه

لمن اراد انها مرئية بالبصر فلا لم ذلك ولمن اراد بها انها مدركة للنفس حيث رؤيتها الى العلم بها واتقدم بيانه فليس كذلك ل منه حفظه

بيان ان النفس المجردة تشاهد الانوار العالية وترى عين اليقين

علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية كالاضواء والالوان لما
عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها فمن ليس له
حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم بنحوه يرجع الى رؤيته فمعرفة
الشيء قد يكون نفس رؤيته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر
كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد يكون
مغايرة لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى عن البدن كلها ظل ما في النور
الاسفهبد اي من الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة عن البدن آثار الجهات
هي اظلالها وهي القوة فهي اظلال لما في النور الاسفهبد من الجهات والهيكل
اي البدن وهو في الاصل البيت العظيم والمعبد انما هو طلسمه اي طلسم النور
الاسفهبد وصنمه حتى ان التخيلة ايضا اي وان كانت قوة مدركة لا قوة
استعدادية كغيرها صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكم لان له قوة قدرية حاكمة على الاشياء
احكاما عقلية وحسية وعلى نفسه احكاما خاصة بذاته ولولا ان النور المدبر له
احكام بذاته ما حكم بان له بدنا او تخيلا جزئيا وفي بعض النسخ او تخيل جزئي اوله
قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان يصدر عن
غيره فهذه الاشياء اي من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عنها اي عن قوة
النور الاسفهبد بل ظاهرة لها ظهورا تاما ولما كان لقائل ان يقول يمكن ان يكون
الحكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه
بقوله والتخيل لا ياخذ صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم على
المحسوسات وما يتبعها اي من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه
ويحكم عليها ولا يقال سلم انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم
ويحكم عليه لاتحاد الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط
اي بالبدن وقواه وحاكم بان له قوة جزئية وهي آلته يدرك بها جميع المحسوسات
وله اخرى كلية بها يدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس

لو كان هذا الامر كذلك لكان علمهم بالمسموعات والمشمومات والمذوقات وغير ذلك من فعل العلم بالمبصرات فيكون مبصرا للمسموعات والمشمومات والمذوقات ولم يقل بذلك احد على ان الواقع في الذي الا كلى منها انه سميع بصير يدل على تغايرهما وعدم رجوع احدهما الى الآخر ل منه حفظه

لمن اراد به ذلك حاضرة لها بعلم حضوري هو نفس البدن وقواها ليس كذلك والا لكان واقعا بنحوها ولمن اراد انها مدركة لها بوجه ما فنعم وغير نافع له ل منه حفظه

لو استلزم الحكم المذكور ادراك ذات الفقرة وحقيقتها لا امتنع الحكم ادراك امثال هذه الكليات وليس كذلك ل منه حفظه

وما يفرق في جميع البدن اي من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها
يرجع من النور الاسفهبذ حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة
لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال من القوى الباطنة
الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي عن حصول
صورة المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها
فانه وان كان لتعلقه بالبدن وشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو
غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته وانما
خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقيقة عبر عنها بالذكر الاجمالي وقال وله
اي وللنور المدبر ذكر اجمالي ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار
يعني كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري
اشراقي ما يقابل الباصرة من المبصرات لا ما في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان
الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري
اشراقي الصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين كالصور
المرآيا الا انها مرائية بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية
ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات
لبطلان الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كونها مدركة النور
المدبر عند تخيله للصور مجرد المثل الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع
ولقوله والا ان كان اي ولو لم يكن الاشراق كالاشراق حين يكون الادراك
كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك
النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال
ان ادرك اي النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال الخارج يكون
اي النور المدبر ادرك الخارج الغائب وهو زيد دون مثال لانه انما
يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الخارج الغائب

دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد
واستغنى اي ادراك الامر الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع
لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد
ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله والمقدر خلافه والمصنف اشار الى هذا القسم
لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد
كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق
غامض يحتاج الى البسط والتفصيل قال وله ذكر اجمالي ان هذا مثل ذاك واما انه
كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى التفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون معدوما
في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ الموهوم لا يدرك
بعينه بل بمثاله بالضرورة وهو دليل خاص على وجوب ادراك هذا المتخيل بالمثال
والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب اي وبعدم الحجاب بينه
وبين المستنير فالنورية وعدم الحجاب في المجردات اتم وهي ظاهرة لذاتها لكونها
نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي
بجميع الموجودات ومبصرة اي للانوار المجردة ان لم يمنعها عن ابصارها
شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية المقالة الخامسة
في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول فصل في بيان التناسخ
بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق و
الافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم
مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد
المفارقة لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون
بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جرمية انها منطبعة
ومع ذلك منتقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى اخر وان ارادوا
بها انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية

في المعاد

بيان التناسخ

الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فصيرورتها عقلا
مستفادا فيه صور جميع الموجودات واما العملي فالتخلية عن رذائل الاخلاق
والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا
وابدا والعناية الازلية تابي ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر
قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم
العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين
من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم
فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من
المتقدمين والمتاخرين الى ان نفوسهم فانها تجردت بالكلية عن الابدان
لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الرديئة اما ابدا ان كان الجهل مركبا
والاخلاق في غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق
الرديء ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذ
قلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس
وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن
آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ
فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى
تدبير بدن غير بدنها ولكن شرطوا ان تنتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن
انساني الى تدبير بدن انساني آخر لا الى غير نوعه كمن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن
فرس او طير ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون
الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن
النباتي ومنهم من يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهؤلاء
يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا

والى جسم النبات فسخا والى الجسم الجمادي رسخا ومثل صاحب اخوان الصفا الى
جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان يبرا من
الهيئات الردية ثم تنتقل منها الى العالم الفلكي الجسماني وذهب المصنف على ما يشعر به
ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما يتبين الى ان نفوس المتوسطين من السعداء
تنتقل الى الاجرام الفلكية ونفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات
الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت
حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص المستدعي وجودها
من المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبذ استدعاه المزاج البرزخي
باستعداده المستدعي لوجوده فله الف مع صيصيته لانها استدعت وجوده فكان وصل
اليه ايضا شيء من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن
لفقره في نفسه لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق
اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى ما فوقه اي من الذوات
القدسية النورية المناسبة لنوريته ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة
النورية وهي اي الصيصية مظهر لافعاله وشبيهة لانواره اي العرضية التي من الارواح
الحيوانية والنفسانية ووعاء للانارة اي الروحانية والجسمانية ومعسكر قواه
لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية لا حقيقة لكونها اصلها وهو فرع
له مع ان تسافل الى العالم السفلي عشقا تشبثت به تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها
اي البرزخ الظلماني عن عالم النور المحض اي الصرف لذلك قال الذي لا شوب
ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور المحض الى الظلمات التي هي عالم الجسم
والجسمانيات والصيصية الانسية خلقت تامة يتاتى جميع الافاعيل وكان من حيث
اعدل الامزجة استعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها
اتم واعدل من غيرها من الصياصي صارت هي المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبذ
فان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا عند القائلين

ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الى شخ
واردة على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وحينئذ لا يحصل
بدن آخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل
يتصل بالعالم العقلي النوري ولذلك قال وهو اي الصيصية الانسية
اول منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء الشرق في عالم البرازخ ولما كان
الجوهر الغاسق اي الميت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض يظهره
ونور مجرد ليدبره ويحييه فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في الجواهر
اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الى جاعل
في الجواهر كما علمت وكما ان الفقر مشتاق الى الاستغناء اي التخلص
عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي التخلص عن نقص الظلمة
قال بوداسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وقيل انه من اهل بابل القديمة
عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سير العالم وهي ثلثمائة الف وستون الف سنة
وحكم بان الطوفان يقع في نصفها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابئة
لطهمورث ان باب الابواب الملك ومن قبله من المشرقيين اي من حكماء ا
فارس من الهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم ان باب الابواب لحيوة جميع
الصياصي العنصرية الصيصية الانسية لان باب الابواب هو الذي يمتاز عن غيره
من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية
اول منزل من منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي
العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق و
الهيآت البدنية وفي قوله لحيوة جميع الصياصي العنصرية الدال على ان حيوة جميع
ابدان الحيوانات من حيوة البدن الانساني الدال على ان حيوة جميع الحيوانات
هي بانتقال النفس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان
الا انه نسخ البعض وبقي البعض وسينسخ الباقي في عالم العود ان كان من الناقصين

صوابه الا ان يزول العلايق البدنية بوصول الكمال لواحد
وذلك بالرياضة والمجاهدة سه
وليوداسف … في سير العالم

او سرع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصح بعد ذلك بما ذكرنا وهو انه
لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة
المتناسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون
فاي خلق يغلب على النور الاسفهبد اي من الاخلاق الردية للعلائق
البدنية واي هيئة ظلمانية يتمكن فيه ويركن اليها هو اي النور وانما ابرز
الضمير كما ابرز في زيد عمرو يضربه هو والمعنى ويميل النور الى تلك الظلمانية لتمكنها
فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث ينزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له
عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة فاصلة لذاته بها
يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع يوجب اي تمكن تلك
الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة الاخلاق الردية عليه
يوجب ان يكون اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته وفي نسخة
بعد مفارقة صيصيته منتقل علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية
من الحيوانات المنتكسة اي المنكسة الرؤس كانتقال الحريص الى الخنزير ونفس السارق
الى الفار فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم اي
لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اي لركونه اليها على ما هو المفروض
ولم يعلم شيئا من عالم النور لانه لم يكتسب في التعلق البدني الكمالات العقلية
والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات
المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبد
الهيآت الردية اي الظلمانية ولتمكنها فيه لا يشتاق الى المبادي النورية والامور
العقلية بل يشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيآت الردية الظلمانية فينجذب
اي النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفته بها الى ما فيه ظلمات
مناسبة لما تمكن فيه والف به فهذا يميل الى الصياصي المنتكسة وفي بعض النسخ

منتكسة ويكون نصبا على الحال لحيوانات اخر اى من الحيوانات التى فيها مناسبة لتلك الهيآت الردية الظلمانية وجذبته الظلمانية اى وجذبت الظلمانية النور الاسفهبذ ولحاصل ان النور الاسفهبذ اذا لم يتمكن الهيآت الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية وكما من انفصاله الى العالم العقلى لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحانى والشوق النورانى المقتضى للانجذاب الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلى والمنبع الظلمانى وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات التى فيها تلك الهيآت الردية الظلمانية ولا بد من جذب تلك الهيآت الظلمانية اياه من عالمه النورانى الى عالمها الظلمانى قالوا اى يوذاسف ومن قبله من المشرقيين والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية وهو اولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبذى من النور القاهر اى من قبولها الفيض العتيق الاسفهبذى من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا ينتقل اليها اى الى الصيصية الانسية من غيرها اى من صياصى الحيوانات الصامتة نورا اسفهبذا اذ يستدعى اى الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب نورا مدبرا وتقارنها المستنسخ اى نورا مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات لو جاز ذلك فيحصل فى الانسان الواحد انانيتان مدركتان وهو محال ونقرره على النظم الطبيعى ان يقال لو كان التناسخ اعنى انتقال النور الاسفهبذ من الحيوان الى الانسان حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفس نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه نفسا ليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف فى الامور التى بها تتقوم فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر وذلك الآخر يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى فى العالم غير مشغولة بتدبير بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل للنور اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان الواحد نفسان وأما بطلان التالى فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هى المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهى التى جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية وأما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة اليه تنتقل فى انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم تنتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوانات مترقية فيها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى الانسان متخلفة اليها من المرتبة المتاخمة لها ولا يجب ان النبات اذا استعد بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك وأورد عليه ان مثل هذه الاولويات فى علم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امورا قدرية خاصة كما سبق بيانه فى اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المغناطيس لاى مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لقائل ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان الاكمل فيتنع ان يجذبه فان الامور خفية وورود بان الاولويات وان كانت غير لازمة فى علم الاتفاقات كما ذكر لكن الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذى هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب من طريق الاولى ان يكون المزاج الحيوانى اللذان بهما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى متناسخة لكان للحيوان الواحد نفسان وهو محال والحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا فدفع باقناعى مثله ليتعارضا ويبقى الاول سالما قالوا ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسانية النور الاسفهبذ من القاهر استدعا

الصادرة النور الاسفهبد من النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعا
الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر استدعا
الاخرى وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعا الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف
نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى
واحد وهو انه لا يلزم من استدعا المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف
وهو الفايض من المفارق استدعا المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز
انه لا يستدعي الا الاخس وهو الفايض اليه من الهياكل الانسية وكون الحيوانات
المنتكسة مثل ابدانها المستعدة لخواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها
يستدعي انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات
والاخلاق والهيات الردية من الكم والكيف حتى ان كانت الهيات الردية قوية فيها
تعلقت النفس بحيوان تكون تلك الهيات الردية فيه قوية فيها وان كانت
ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسطة فبالمتوسطة
فاذا انفسدت الصيصية الانسية والنور الاسفهبد اي والحال ان النور
الاسفهبد مما حق الظلمات اي للامور الجسمانية والشهوات الظلمانية
المتمكنة فيه لا يعلم ما وراه لجهله بالجواهر النورية وتنفره عنها وميله الى الظلمانية
والتذه بها فهو لشوقه منجذب الى اسفل السافلين وفي بعض النسخ اسفل من
الذي هو مادي الغاسق اعني الى الصياصي المنتكسة للحيوانات الصامتة وكانه مشتاق اليها
فكذلك هو مشتاق اليه وكذلك قال والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ ايضا
متعطش اي الى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد علمت ان الغاسق
مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما اشتاقت وتعطشت
الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من النواطق لخسة امزجتها وبعدها
عن الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان
الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة

والقوى

والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها واشتياق النفوس ايضا بما فيها
من الهيات الردية المناسبة لتلك الامزجة ينجذب اليها ولهذا قال
فينجذب اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالقرون لكمال قوتي
الجذب والانجذاب الى صيصية اخرى اي حيوانية مناسبة لهياته
الردية في الكم والكيف كما عرفت فان الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهبد
بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام في النفوس
الناقصة والنور اي الناقص لا يتم بغير نور اي بسانح ينضم اليه
فيقويه ويخلصه عن علايق الظلمات وعوايق الجسم والجسمانيات وهذا النور
المتمم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبد او المرتقية
اليه مما تحته لكن ما انحدر منها اليه تبين لان الكلام في الناقص ولا يرتقي من الصياصي
الصامتة الى الانسي شيء اي من الانوار اما انه لا يرتقي منها الى صيصية
الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع اثنين في انسان واحد
واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فظاهر فانه لا يحتاج الى دليل فلذلك صرح بالاول
فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقي الى الانسي شيء
لشموله لهما بل ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت اي شيء هو النور
المدبر المفارق للهيات اي للهيات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن
الانساني الى الحيواني بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور
يقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصي الصوامت
بحسب الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اي من الاخلاق المذمومة
والهيات الردية المتمكنة في النور الاسفهبد صيصية اي ابدان انواع تختص بذلك
الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسب لابدان الاسود ونحوها والخبث
والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة
واشباهها والغضب والسلب والتصوصية لابدان الذباب واشكالها والعجب

للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اى من
الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون الصيصية الانسانية باب الابواب
جزء مقسوم اى من الخلق الذي يتعلق بتلك الصياصي مثلا للحرص كالخنزير والنمل
فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصيتهما جزء مقسوم من الحرص
بحسبهما ولا حرص بعض افرادهما كحرص الباقي بل لكل فرد منهما حرص خاص
لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه انه بحسب شدة كل خلق مذموم في النور المدبر
وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة
واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن حصرها الا لله تعالى يختلف تعلق النور
الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة
دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقي فلكل خلق كالشر مثلا
حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت اليه تعلق ببدن نوع من الحيوانات
المناسبة للشر كالكلب واشباهه ثم بحسب شدته وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا
يختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر كالكلاب
السوق والمنعمة ككلاب الصيد لاختلاف النفس في الاخلاق المحمودة والمذمومة
وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلفت الحيوانات فيها فان
اخلاقها كلها انما هي واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان
فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها التي كانت موجودة فيه
وسارت منه اليها • وما يقال ان عدد الكائنات • اي من الابدان الحيوانية
لا ينطبق على عدد الفاسدات • اي من الابدان الانسانية وهو وجه ثالث
تمسكوا به في ابطال التناسخ • فباطل • اما وجه التمسك به فانه يقال لو كان التناسخ
حقا لوجب الانطباق اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد
النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد

فانه

فانها تمانع ويتدافع عن ذلك البدن فيقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد
تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها
وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن
واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض
تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم يحدث لبعضها نفوس يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس
والكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات اكثر من الفاسدات اذ في
يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين بل يتضاعف
فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر كما
في الوباء العام والطوفانات الشاملة واما وجه ابطاله فانه يقال لا نسلم ان الكائنات
اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد نملة في يوم بانتقال نفس حريص اليه مات
في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف
من السنين وقد فارقت صياصي كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص
لا تلحق الصيصية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة والية لانه تقول
ان الانوار المدبرة المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي منحدرة في النزول
اي الانحدار من بعض الحيوانات الى البعض فان من فيه هيئات رديئة تتعلق
بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم ينزل على التدرج
من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق
باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا في النزول
الى ان يفنى كل تلك الهيئات وحينئذ يتصل بعالم العقول • واصحاب الحرص لا يلحقون
الصياصي النملية الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة • اي ذوات حرص من طبقات
النيران ودركاتها • متفاوتة المقدار • اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل
والعلايق اي في كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها بالترتيب والتدريج

قيد لقوله فانه تمانع بطلانه في الحيوان الفاسد لواحد

ان اراد وانه غيره ابدا بنقيض الحيوان الواحد بعينه نفس لغيره فاسد كالنفس مسلم
وان اراد غير ذلك ممنوع لواحد

قيد لقوله لا بل البعض ترجيح بلا مرجح للنفس الجديدة والبعض ترجيح للنفس المستنسخة لواحد

حتى ينتهي النقل في الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذاتية حرج
فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية
وكذا غيرها من الهيئات الردية فحينئذ تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق
باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية
ولا يرتقي منها اي من صياصي الانواع الكثيرة الى الانسان بتة اي من الانوار
ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار اي
الابدان الانسانية من صياصي اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة الحاصلة
من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا اي كابدان الذباب والبق والبعوض
والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان لكان الفاسدات
اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ بادنى حرارة او برودة او ريح
يموت وينفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الانسان
في الوف من السنين ولهذا قال ليلزم صعوبات لاستلزام كل واحدة من الحشرات
صعوبة الانطباق واما التمسك بالوباء والطوفان في كون الفاسد اكثر من الكائن
فليس بشيء لان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى
حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا
لا يمكن القطع بعدم تكون مثل ما فسد سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظهر
الارض فلا يلزم كون الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لكون الحشرات لجوازم
الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد من الانسان او
نجح الجواب عن الطوفان وتنقص العلائق اي البدنية بالسكرات وشدة
الموت والبلايا اي وبشدة البلايا من الآلام والمصائب ولكل رتبة
اي من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار واوساط وصغار
اي من انواع الحيوانات التي فيها ما يناسب تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب
الشقاوات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي

بنه

يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع ومعيشتها فلا جرم بعد موت ذلك القوم
تنتقل اي انفسهم على التدريج في تلك المراتب والمدارج الى الاكبر ثم
الى الاوسط على المراتب الكثيرة اذ لا بد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر
والاصغر لانحصارهما في شخصين او نوعين ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة الى
ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما سبق من غير مرة ولو لم
تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات تتعلق بالحيوانات
المناسبة لذلك المخلوق في العالم المثالي على التدريج الى ان يزول فحينئذ ترتقي الى
عالم الجنان وعند هولاء اي الاشراقيين ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج
انسانيا كان او غيره يستدعي من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واجب
الصحة اذ لا يبرهن على غير الصيصية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد
غيرها من الصياصي المنتكسة مقصورا على قبول النفوس التي ينقطع تصرفها عن الهياكل
الانسانية منتقلة ينصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب
الصحة فلا ينهض عليهم ما هو مسطور من جهة المشائين بناء عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم
ثمة استظهارا لما قدمه ههنا ولان حجج الفريقين في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة
عنده على ما سيصرح به قال وعند هولاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده
وما يقال هو وجه اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ
حقا لزم من ذلك انه يتصل وقت فساد صيصية انسية وكون صيصية صامتة والمقدم
كالتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني
ببدن اخر حيواني عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه
لو جاز ذلك زمانا لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا لا يكون التعلق
عقيب المفارقة فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث حينئذ بدن
حيواني فيتصل بكل فيكون بل الوقتان كما ادعينا واما بطلان التالي فلقولهم وما يقال
انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون الصيصية الصامتة

لان الفصل الى الكل الى الفعل لانه ممتنع والحال [illegible]
الفصل وهو صحيح لوام
ولو كان هذا حقا عنده لما قال هولاء لواحد

واو بطلم

وجه الوجه باطل ايضا عنده ولذلك قال ليس بمتوجه ايضا اى مثل ما قبله و
تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة
بهيات فلكية غائبة عنا او من الامور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع
على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوط من الغاية الازلية ولم نطلع
عليه لغموضه على العقول البشرية كما يوجب اى القانون المضبوط فى نفس الامر وان لم
يمكن تعرفه فى حساب بعض الناس ربح بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اى

بعض م

يوجب ذلك القانون المضبوط فى موت بعض الصور حيوة بعض منها لئلا
تبقى النفوس معطلة من البدن هذا اى انتقال نفوس الناس فى قصين الى ابدان الحيوانات
فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه كون بدن
واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطيل
النفوس المنتقلة اليهما عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال
الجهالات ورذائل الاخلاق المتوقف على الابدان الحية لتزول الرذائل عنها بالعذاب
وشدة الموت والمصائب باستعمال الابدان الحيوانية التى هى طبقات النيران

فيه انه لو سلم زوال الرذائل بها لكن كيف يتصور بها زوال الجهالات
ونقص عن الكمالات العلمية والعملية التى لا تحصل الا من جنة
علوية الا لافراد من البشر ممن شاء الله بعنايته ولطفه
الازلى منه

كما تقدم وربما يجوز من النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اى من نوعه
كمن فرس الى فرس اخر ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لا استعداد الفيض فانه
لو كان لبدن الفرس استعداد قبول من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى

الفيض من
فرس واللازم

بدن واحد حيوانى نفسان كما لزم فى الانسان وهو محال وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان
من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد
لقبول الفيض من المفارق ولا يناقض هذا قولهم اولا لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية
لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا هنا
واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند هؤلاء غير
واجب الصحة لا لانه من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك وقال المشائيون
جميع الامزجة اى الحيوانية مستدعية بخواص مزاجها نفوسا متصرفة اى من

من

من المفارق فيلزم فيها اى فى الامزجة الحيوانية ما ذكرتم فى الانسان
اى من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا فائضة
من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس متناسخة
اجتمع على البدن الحيوانى نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق انفا
فلا حاجة الى اعادته هذا اى امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه
متفق عليه بين المتنازعين مذهب المشائين وافلاطون ومن قبله من الحكما
اى كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم
فانهم وان كانت جهات النقل وهو ان النقل الذى قالوا به هو من

بالنقل م

الانسان الى الحيوان فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما
مر غير مرة فقد تبع فيها الخلاف وتمسك بعض الاسلاميين اى فى صحة
التناسخ ووقوعه بايات من الوحى مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى
بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى ابدان
الحيوانات كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى فى تلك النيران التى
هى الابدان وقوله وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم اى انهم كانوا طوائف مثلكم فى الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات
والعلوم الا انه انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور
وايات المسخ والاحاديث الواردة فى ان الناس يبعثون على صور مختلفة
بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت
ان مسخهم الباطن جعلهم فى الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر والحمار ونحوها
وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعنى بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم

يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الرؤس
وكقوله عليه السلام يحشر الناس م

يوم القيمة على وجوه مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا
قال ما معناه انه يحشر من خالف الامام فى افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه

اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة والحمارية تمكنت فيه وتمكن البلاهة فيه
يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد في الخبر
حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
فهل الى خروج من سبيل يعني من الابدان الحيوانية حتى لا نموت مرات اخر
وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم
عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة
الاخلاق المرضية والهيآت المحمودة عليها واذا لم تنتقل نفوسهم بعد المفارقة
الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي لمفارقتهم
عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا
ظالمون وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان يد الكلب ورجله
ولسانه اعني صورته التي هو بواسطة لسانه يشهد بعمله السيئ الذي هو الشر
وكذا غيره من الحيوانات يشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه الآيات
على كثرتها ليس فيها شيء يصلح لانه لا يكون مرجحا الى التناسخية لانها رموز
نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير بخروجها عن صلوح
كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع عليها وصغى اي مال
اكثر الحكماء اليه هذا اي الى التناسخ حتى ان ارسطو نقل عنه انه رجع عن رأيه
في ابطال التناسخ الى رأي استاده افلاطن وبقي المشهور في كتبه منع التناسخ
لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك مجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا
ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اي عن نجاسات الجسم
والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور
دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يتعلقه
ذوق حكمة الاشراق يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث و

والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل الذي
يلي هذا الفصل على احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان
على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاؤها على الاحوال الفصلية مبني على اصل بقائها
فلذلك شرع فيه قائلا واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد
فنا صيصيته فان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه والا ما وجد لوجوب مقارنة وجود
المعلول وهو عدمه لوجود العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله
موجبه وفي بعض النسخ موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام
تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم ان الشيء يعني النور القاهر
كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة هي اشعة للانوار
القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة عنها بذاته
واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافي الحكم بحدوثه
اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن
وفيه بعد ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ودوامه
بدوامه والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما
اما تقدسها يعني براءتها عن المحل فلجوهريتها واما عن المكان فلتجردها عن المواد
الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا تكون كالاعراض
الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل عند مزاحمة له في محله
ولا كالاجسام المزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة في الغير
اي كالاعراض ليشترط فيها اي في ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط مقابلة
الجرم الباصر في حدوث صور المرايا او استعداد محل كاشتراط استعداد
البدن في قبوله لآثار النفس وذلك لان حلول الشيء في الشيء مشروط باستعداد
المحل لقبوله وكذا يبطل بما يقابله تقابل التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار
مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابلة ولا بنفي مضاد لها عنه فلا يبطل بعدم

يبطل خ

[illegible]

لعل الاقرب في الجواب ان يقال ان الحادث هو التعلق والنسبة لا ذات النور المدبر
واللازم هو ذات النور المدبر من حيث هو شعاع النور القاهر فلا منافاة
الا ترى ان شعاع الشمس اذا وقع على كثيف مستنير مثل جدار يقال له انه [illegible]
حادث وقت حدوث الجدار وهو لازم لذات الشمس لا ينفك عنها
ونظير ذلك كثير فلا اشكال فليتأمل [illegible]

استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة
الفاعل فقال: ولیس مبدأ المدبرات. ای العقل المفارق بمتغیر ای
یلزم منه تغیر الانوار المدبرة. واما ان العقل المفارق لیس بمتغیر فلاستلزام
تغیره تغیر نور الانوار تعالی عنه علوا کبیرا فلا تکون هی ای المدبرات کمتعلقات
وفی بعض النسخ کمعلقات حصلت من احوال المدبر وحده کالشهوة و
الغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فی الابدان الانسانیة من
احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلک الاحوال لبطلان العلاقة البدنية
او مع غیره. ای غیر المدبر وتقدیره کمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غیره
کالصقالیات ای الصور الحاصلة فی المرایا الصیقلیة فانها ای فان
حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروطة وفی بعض النسخ مشترطة
بشهود الحی الباصر ولهذا تبطل تلک الصور ببطلان صقالة المرآة او الباصرة
فان نسبتها الی تلک کنسبة المحل الی النقوش التی فیه اذ نسبة ما عدا النفس فاعلیة
تلک الصور الی تلک الصور والی ما لها من الخواص کنسبة المحل الی الحال وکما
ان النقوش تتغیر وتبطل بتغیر المحل وبطلانه سواء کانت النقوش حاصلة من
المحل او من غیره کذلک تلک الصور تتغیر بما هو کالمحل لها ای المرآة والجلیدیة
والیه الاشارة بقوله. ونسبة غیر نفس الفاعلیة ای مما یتوقف علیها
تلک الصور الی ما لها. ای لتلک الصور من الآثار والخواص کالمحل للنقوش
وفی بعض النسخ المنقوش کانت ای النقوش منه ای من المحل او من غیره
وانما قال کالمحل لما عرفت ان البصر لیس محلا لتلک الصور ولا المرآة فاذا
بطل الحال المبدأ ای حال المدبر الذی حصل منه المتعلقات بطلت
ای المتعلقات. واذا لم یکن نسبة المدبرات الی مبدأها اثباته واستمراره
کنسبة المتعلقات الی مبدأها فی تغیره وعدم استمراره فلا یتصور بطلان
الانوار کما یتصور بطلان المتعلقات بل یدوم الانوار بدوام موجبها وهو المراد من قوله

تلک الصور التی ... بالمفارق ... علیه

فالنور المجرد موجبه دائم فیدوم ولو کانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لکان
انعدامها للهیئات الظلمانیة لانها التی تضادها وتنافیها ولو کان کذا
ففی حالة مقارنة علائق البدن کانت ای الانوار المدبرة اولی بالعدم
لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فیبقی ببقاء النور القاهر
الذی هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذی کان به صلاحیة
قبول تصرفات النور المدبر هذا تقریر البرهان مع مراعاة نظم الکتاب
واما تقریره علی القانون الطبیعی فان یقال لو بطلت النفس بعد البدن لکان
بطلانها اما لذاتها او لحصول ما لعدمه مدخل فی بقائها کالاضداد او لبطلان
ما لوجوده مدخل فی وجودها کالشروط والکل باطل لما تقدم فکذا بطلانها ولکن
تقریر برهان علی هذا المطلوب بوجه اختصار یتحذف معه عدة مقدمات
وکانا اشرنا الیه فیما تقدم وهو ان النفس الناطقة قد بینا انها غیر منطبعة
فی الجسم بل هی ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحیة ان یکون آلة
لها فلا یخرج هو عن ذلک جوهرها کما لا یخرج ذات الشمس خروج المرآة بالتصدی
عن قبول نور الشمس وانعکاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحیة
کونه آلة له بل لا یزال باقیة ببقاء العقل المفید لوجودها وکما انه ممتنع العدم
لما عرفت فکذلک یمتنع العدم لما عرفت فکذلک یمتنع عدم النفس وهو
المطلوب فصل فی بیان تخلص الانوار الطاهرة الی عالم النور [illegible]
والتذاذها باللذات العقلیة التی هی فوق اللذات الحسیة وصیرورة العقول
مظاهر لها بعد المفارقة لکون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة کالمرایا
لصورها ههنا النور المدبر اذا لم یقهره شواغل البرازخ ای من انواع الغضب
والشهوات الجسمانیة واصناف التوهم والتخیل الجرمانیة لاشتغاله بالعلوم
الحقیقیة والاکتسابه للفضائل الخلقیة ومواظبته علی الریاضات الصوفیة یکون
شوقه الی عالم النور القدسی اکثر منه الی الغواسق لزوال المانع بالتخلیة عن الجهل

لا عدم لانا کما ذکره من اللازم لحق فناء
البدن لا یوجب فناءه ولا یلزم ...
... فناء البدن
العدم بعد ...
واحد

والرذائل ووجود المقتضى بالتحلية بالعلم والفضائل مع ان النور بطبعه
مشتاق الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا اي بازدياد الفضائل
ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر وازداد عزا وقربا اي عقليا من نور الانوار
ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التأثير ما حجبها جذب شواغل
البرزخ عن الافق النوري لان جذب الشواغل متناه وقوة التأثير فلا
يقاوم غير متناهي قوة التأثير لكن حجبها الجذب فقواها متناهية التأثير والانوار
الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوي عشقها وشوقها الى عالم النور
واستضاءت بالانوار القاهرة وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض واذا
انفسدت صياصيها لا تنجذب اي بالتناسخ الى صيصية اخرى اي ابدان
الحيوانات الصامتة المنتكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع النور اي
العالم العقلي والنور المتقوى بالشوارق العظيمة اي الفائضة عليه من الانوار
كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اي لاصله وهو عالم النور ينجذب الى
ينبوع الحيوة اي العالم العقلي والنور اي المتقوي بما ذكرنا لا ينجذب
الى مثل هذه الصيصية اي المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها انما كان للضعف
وقد يقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهرته الظلمات ليكون له
نزوع اليها فيتخلص اي بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا
اي ظاهرا من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية
بقدس اي بطهارة وكذا في بعض النسخ بقدس نور الانوار والقواهر
القديسين ولما كان من المبادي لا يتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما
يتعلق بالاجسام بل اي يتصور القرب منها بالصفات اي العقلية
والمعاني التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات اي عن علائق الجسم
الرذائل واكتساب الفضائل اقرب منها وشوقا منها حاصل الذوات
الدراكة الى نور الانوار اي الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا

اقرب منها اي من المبادي والشوق الى العالم العلوي والنفس الاكبري باحتياج

وارتفاعا الى النور العقلي وفي نسخة الى عالم النور الاعلى والمعنى واحد ولما علمت
ان اللذة وصول ملائم الشيء وادراكه اي وادراك ذلك الشيء لوصول ذلك
اي الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا وقد
عرفت فائدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اي المحاصلة
للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شيء ادرك منه لانه نفس الادراك لما
عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء اعظم والذ من كماله وملايمته لان
اللذة بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجمل كانت اللذة
اعظم والبهجة اتم سيما وقد عرفت ان اللذات في ظلمات الانوار المجردة اي في
الانواع الجسمية التي هي اصنام الانوار وظلماتها منها اي من الانوار المجردة
ترشحت بهم اي الظلمات ظلالها اي ظلال الانوار المجردة واذا كانت
ظلالها فكل ما فيها من الكمالات يكون منها والغير الملائم لها اي للانوار المجردة
المدبرة هيئات ظلمانية وظلال غاسقة اي مظلمة يلحقها من صحبة البرازخ المظلمة اي التي هي الابدان الدنيئة وشوقها اي ومنعت شوق الانوار المدبرة الى ذلك
اي الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهي الحجب التي تمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة
عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية ما دامت
معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة وانما قيدها بالكثيرة لان النور
لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا يلتذ
بكمالاتها اي بفضائلها العقلية النورية ولا يتالم بعاهاتها اي افاتها التي هي
رذائلها الجسمية الظلمانية كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ازعجته
اي ازعجته عاهة وهو مختبط من سكره غير مدرك لما اصابه للحجاب الذي به
ومن ما اصابه وهو السكر ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية بشواغل
الكثيرة وانكر اللذة المحضة اي العقلية المحضة فهو كالعنين اذا انكر لذة
الوقاع اي مع وجودها في الاعيان وكما ان لكل من الحواس لذة والما
لحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة بالنغمات

اللذيذة والذائقة بالطعوم ولذة الوهم بالرجا والأمل والمها باضدادها
وكذا باقي الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها وكذا للشهوة والغضب
اي من الألم واللذة اذ لا يخفى ان لذتها ما يخالف لذته وكذا المها الم ولا يخفى للنفس
بحسب كل قوة ألماً ولذة وكمالاً وكمالها من جهة علاقة المادة ان يحصل لها
الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة ان تشبه بالمبادي
بحسب الطاقة البشرية حين يتجرد عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود
وهو المراد من قوله • وكمال النور الاسفهبذ اعطا قوتي قهره ومحبته حقهما فان
القهر للنور على ما تحته من سنخه اي غير اصله وطبيعته • وكذا المحبة اي محبة النور
لما فوقه من سنخه ايضاً واذا كان كذلك فينبغي ان يتسلط • اي النور الاسفهبذ
بقهره اي قوته الغضبية على الصيصية الظلمانية • اي على قواها الجسمانية
بحيث يظهر قهره لها ومحبته • اي قوته الشوقية وعشقه الى عالم النور حتى
يكون قد اعطي القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة • وان كان كتب عليه
الشقاوة فيقع محبته وعشقه على الغواسق • اي البرزخية الظلمانية فيقهره الظلمانية
اي البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور مطمئناً
بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال في الشفا وكانه ليس تبرا الانسان عن هذا العالم
وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك
يصده عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما
كان ذلك كذلك اراد المصنف ان يشير الى الخلق الذي يبعد عن هذا العالم ويقربه مما هناك
فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام المص
عليها نقول الخلق ملكة نفسانية يقتضي سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج
الى تفكر وروية ولانه قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة باعتبارها
يصير مبدأ لصدور افعال وآثار مختلفة عنها بمشاركة الارادة احدها القوة
الناطقة المسماة بالنفس الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر في حقائق

مكارم الاخلاق

الامور وثانيها القوة الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة
وطلب الغذا والشوق الى الالتذاذ بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة
الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ الغضب والتهور والاقدام على
الاهوال والشوق الى التسلط والترفع ففضائل النفس يكون بحسب اعتدال هذه
القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة
التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال
القوة الفكرية فيما لا يجب وفيما هو ازيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى
بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة وهي توسط القوة
العملية فيما تدبره الحيوة او تدبيره وهي المتوسطة بين البلاهة والجربزة غير الحكمة
التي هي ارتسام الحقائق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل
لصاحب الشرع عليه السلم قل رب زدني علماً وان كانت حركة النفس البهيمية
باعتدال وهوان يطاوع العاقلة ويقنع بما يعطيها فضيلة العفة التي هي الوسط
بين طرف الافراط المسمى بالشره وهو ولوعها الى اللذات ازيد مما هو الواجب
وبين طرف التفريط المسمى بالخمود وهو سكون حركة النفس البهيمية عن طلب
اللذات الضرورية التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لا من
نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان ينقاد
للعاقلة ولا يتهيج في غير موضعها حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين طرف
الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلاً وبين
طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر عما لا يكون الحذر منه محموداً وهذه الفضائل
الثلث اذا حصلت وامتزجت من تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضائل
وتسمى بالعدالة وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه التي لا ينبغي
وبين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والاخذ
في اخذها منه بالمذلة لا بالاستحقاق واذا عرفت هذا علم ان قوله • وانما يقع محبته

حصلت خ

حصلت خ

الى عالم النور كما ينبغي او اعرف ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اي من نور الانوار
والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية
ومركباتها والمعاد ونحوها اي ونحو المذكورات والحاصل انه انما تبتع تجليه الى
عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبدأ
الى المعاد وتمكن مع ملكة حقيقية متمكنة من جوهره على حسب الطاقة البشرية
اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان
ولما كان تدبير الصيصة والعناية بها ايضا ضروريا ليتحفظ التركيب البدني مدة
يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله فاجود
الاخلاق الاعتدال اي التوسط في الامور الشهوانية اشارة الى العفة
وهي مطاوعة النفس البهيمة للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الرأي بحيث يظهر اثر
الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية
للناطقة حتى لا تضطرب من الامور الهائلة وتقدم بحسب الرأي ليكون فعلها جميلا
وصبرها محمودا وقوله وفي صرف الفكر اي والاعتدال في صرفه الى المهمات
البدنية اي الى ما لا بد له منها دون غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة وهي توسط
القوة العملية فيما يدبر به الحيوة والى العدالة وهي اتفاق هذه القوى بعضها
مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف وذلك لانها اذا لم والانصاف
يطلب ازيد من المهم لا يظلم واذا صرفت الفكر في المهم لا يتظلم واذا لم يظلم
ولا يتظلم ثبت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق
كما ذكرنا ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة واكثر فكره في عالم النور لتوقف
خلاص الانسان على كون اكثر همه الآخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا كان كذلك
دل على غلبة شوق الآخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث
منهمها وفكرها واذا تحلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقائق اي جميع
الموجودات والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التي هي الاطلاع

على حقائق الموجودات وعشق ينبوع النور والحيوة اي العالم العقلي وعالم
المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ
اي تخلى عن الادناس الطبيعية التي هي الرذائل كما تحلى بالفضائل فاذا شاهد
عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية اي البدنية بالكلية
وفي اكثر النسخ عن صيصية وفي نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه اعم
واشمل وانعكست عليه اشراقات لا يتناهى من نور الانوار من غير واسطة
مع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر ايضا كذا اي ينعكس عليه
منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبذية
اي ينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة الاسفهبذية الفاضلة الطاهرة
الغير المتناهية في الازل من كل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد من الانتهاء
فيلتذ لذة لا يتناهى وكل لاحق اي من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة
يلتذ بالسوابق اي من النفوس المفارقة وتلتذ به السوابق ويقع منه على
غيره ومن غيره عليه انوار لا يتناهى وهي اشراقات ودوائر عقلية نورية
وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية
المحيط بعضها ببعض يزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته
لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس في رونق
اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اي وكما ان النور المجرد
لان مدركه المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة
المدرك والادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلمانيات
اي الجسمانيات فان القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك
لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد
وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اكرم من المدرك
للقوى لكونه اجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى

اما ان ادراك النور لكونه نسبة بين شيئين اكمل من ادراك القوى لكونه
نسبة بين جسمين واما انه ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشيء وباطنه
فان الباطن عنده كالظاهر واتم بدوامه لعدم فقدانه واكثر لانه يدركه قد لا
يتناهى واخلص الى الكنه لانه يخلص الاشياء عن الزوائد ويدركها مجردة واصح
لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم
ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية فان جميع
لانها لا يدرك باطن الشيء ولا يدوم لفنائها بفناء البدن ولا يدرك غير المتناهي
انما يدركها الحس الا كذلك ولا لما هو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا وعكسه
من اغلاط الحس التي عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما كان
من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كانت
اللذة اعظم كلذة النظر الى وجه الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف
ما لو كان على بعد وفي موضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كما ان
لذة النظر الى الوجه الحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر
كذا فكما انه لا يقاس لذة الروحانيات الى لذة الجسمانيات لما بينهما من التفاوت
كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك
الحس للجسمانيات في التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين
وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان يدرك ونحن في عالم الغربة فلذلك
لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في هذا العالم والى
الاشارة بقوله • فلذته • اي لذة النور المجرد • لا يقاس اليه لذاتنا • اي لذة الظلمانية
يعني اللذة الحسية البهيمية منه يعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية
ولم يعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واجل وافضل
من لذات البهائم باكلها وشربها وسفادها وما يرتبها • ولا يحاط بها • اي بلذة
النور في هذا العالم • لكوننا محجوبين عنها بسبب المواد وعلائقها وعوائقها كيف لا وكيف يتعاطى

الا الشيء خارج ... الزوائد ... ادراك ... مع ... وقرب ... غير ذلك

بيان اسرار لذة الوقاع عند الربانيين

الروحانية الى اللذات الجسمانية • وكل • اي والحال ان كل لذة برزخية • اي
جسمانية • ايضا انما حصلت باثر نوري رش على البرازخ • لما سبق ان جميع
اللذات من النور وان اللذات الجسمانية تفيضها رب النوع ويرشها
على اشخاص ذلك الطلسم • حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح عن اللذات المحضة
اي النورية الروحانية • فان الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميت • لخلوه عن النور
المدبر واثاره العرضية • بل لا يشتهي الا برزخا وجمالا فيه شوب نوري • اذ لا كمال
للجمال فيه بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهي اتيان الاصنام وان كانت في غاية
الجمال لخلوها عن النور ولا اتيان المتمعن في السن لعدم قبوله اثار النفس من الاشراق
والنور كقبول الشاب • ويتم لذته بالحرارة التي هي احد عشاق النور ومعلولاته
ولهذا كلما كان احر كان الذ • وبالحركة التي هي احد معلولات النور وعشاقه
ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ • ويحرك قوى محبة
وقهر حيث يريد الذكر ان يقهر الانثى فيوقع • اي بسبب الازدواج وتحرك القوتين
من عالم النور محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع الذل على الانثى على نسبة ما في العلة
والمعلول على ما سبق • وكل • اي من الذكر والانثى • يريد ان يتحد بصاحبه بحيث
يرتفع الحجاب البرزخي • اي من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة
العقلية • وانما ذلك في ارادة رفع الحجاب • طلب للنور الاسفهبدي
لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه • فكان النور الاسفهبد الذي لكل منهما
يطلب الوصول الى النور الاسفهبدي الاخر بلا حجاب ليلتذ به التذاذ المفارقات
بذات عالم النور • والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي
لا الجرمي كما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين الاجسام
الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان يصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد
ويفترق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في وحدانية بسيطة • ولما ان النور
الاسفهبد ربما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فيتوهم انه فيها وانه محل لها

ههنا شبهة وهي ان النور المجرد مع شرف ذاته وعلو سنخه كيف يتعلق بالبرزخ
الدني الظلماني واجيب ... مشغوفا مع ان ... المحبة للاجزاء ...
الاعلى ... تحت ما فوقه ويقهر ما دونه ... الانوار السافل
محبوبا بقهر ... محبوبه برزخا ظلمانيا ...

لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت اي الابدان كاملة
بالعمل والعلم واليه الاشارة بقوله من شدة اي اذا فارقت الابدان
وهي على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار
وكثرة علائقها العشقية معها اي مع الانوار يتوهم انها هي اي يتوهم ان
الانوار المدبرة هي الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر
للمدبرات اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهر لها
اي للمدبرات قبل المفارقة وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك
والحكام ازداد الانس واللذة في عالمنا وكذا التعاشق الحيوانات اي
يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد اللذة بحسب ازدياد
المحبة المشوبة بالقهر ههنا اي في هذا العالم مع بعض المحبة والقهر فيه لكثرة
الحجب فما قولك في عالم المحبة المحضة التامة والقهر التام الخالصين الذي اي عالم
المحبة الذي كله نور ونصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة
في ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن ان الانوار المجردة
يصير بعد المفارقة شيئا واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا لانه ان بقي كلاهما
فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقي احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس في
غير الاجسام اي في المجردات اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعني
المجردات بالاتصال والامتزاج شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة
في كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد
منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول
لانه انما يكون في الاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة بذواتها ولشدة
القرب يتوهم الاتحاد والحلول فيحكم ثم اذا ظهر بطلانه استغفر الله
كما نقل عن ابي يزيد والحسين بن منصور والمسيح بن مريم وامثالهم
والمجردات اي النفوس المفارقة عن الابدان لا تنعدم اي بعد المفارقة لدوامها

بيان امتناع الحلول والاتحاد في الانوار المجردة

بدوام عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا فهي
متمايزة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص
وفي بعض النسخ وتخصص شيء على تصرفات الصياصي والحاصل ان الانوار
المفارقة متمايزة بالهيآت المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف
موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هيآتها فلا يشترك اثنان في الهيآت
من جميع الوجوه بل يفترقان فيها ويتميز احدهما عن الآخر بها . بل اي المجردات
الاسفهبدية لا ينعدم بل يثبت بتمايزه بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها
الانوار التامة اي القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اي
الروحانية المعلقة لانها محل ظهور المثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها
فيقع على المدبرات سلطنة الانوار القاهرة وكون قهرها مشوبا بالمحبة
فيقع اي المدبرات في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يعاش في تلك لذة ما
وقهر العالم الاعلى غير مفسد اي كقهر العالم الادنى عليها بما شاهد من قهر الاضداد
بعضها وافسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك لما عرفت ولانه
لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التي هي كلها نفس الوجود والانس
واللذة بما موجده وتقدس مبدعه . بل اي قهر العالم الاعلى غير مفسد بل قهر
يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكون قهره مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة
اي باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل الشبيهة بالقواهر اي في الطهارة
ونحوها مقدسة بقدس الله اي مطهرة بطهارة الله طوبى لهم وحسن مآب فصل
في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة وهي لا يخلو عن اقسام خمسة لان
النور الاسفهبدي اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا فيهما او
في العلمية دون العملية او العملية دون العلمية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل
في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين
في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن

قهر العالم الاعلى غير مفسد كقهر العالم الادنى

اصحاب الشمال المعذبين في الهاوية وما ادراك ما هيه ولانه ذكر حكم القسم
الاول في الفصل السابق حيث قال واذا تجلّى النور الاسفهبد بالاطلاع
على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ يعني اذا تزين بالعلم والعمل تخلص
عن الصيصة بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات
لا تتناهى الى آخره اشار الى الحكم الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين اي
في العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا يحتمل
ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون الاقسام
ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك
لم يذكر الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال
بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين في العلم والعمل او
في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين
اي من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية
قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية
اي الاجرام الفلكية لكن يختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيآت نفوسهم
فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس
فاكثف وادنى ولهما اي وللمتوسطين والمتنزهين بعد نفوسهم
ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة لا في محل والقوة على ذلك اي
على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اي اللذيذة والصور اي المليحة والسماع
الطيب وغير ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها
على ما يشتهي اي يستحضر على الوجه الذي يشتهي وتلك الصور اتم مما عندنا
اي من صور هذا العالم فان مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا
وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة المتبدلة
دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى وهي اي مظاهر تلك الصور

كاملة لانها الاجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد ويخلدون فيها
اي في تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله وهو قوله
لبقاء علائقهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية و
اما زمانا طويلا كما يقال خلّد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى
ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك اذ ما له استعداد
التخلص الى عالم النور ولا الترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في العلم
دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى
عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثاني مذهب افلاطن الالهي
وهو انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل البعض الى البعض
فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا
حتى يزول عنها بعض الهيآت ثم يرتقي الى فلك عطارد وتقوم فيه زمانا كذلك
ولا يزال يرتقي من فلك ادنى الى اعلى على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب هيآتها المحمودة
والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء
الى عالم العقل المحض ترتقي اليه والا تخلد في المحدد وذهب بعضهم الى انه لا بد من
المرور الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان
الصفا والمحقق ان النفوس المرتقية الى الافلاك الاعلى او المكث فيه المكث اللائق
بها ينتقل عنها في هذا العالم الى عالم المثل النورانية وترتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى
يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم منه تنتقل الى عالم النور المحض لانه القريب
مع انه اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل ثم في العالم الحسي والمثالي
على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يدوم فيه ابدا من غير تغير
لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى
عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه منازل
لا تقطعها كما هو سنة الله في الارض والسما ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا

حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح بحكمه لكونه في معنى
حكم الثاني والثالث بل هو يصير مخلدا بالزمان الطويل وقال في التلويحات والنفس العالمة
العاملة الفاسقة تجذبها العلم الى الملأ الاعلى والفسق الى اسفل السافلين فتتعذب
زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله
واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اي ملتزقين بالارض على الركب
فاصبحوا في ديارهم جاثمين اي ساكنين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن
الخلود الى الارض اعني الميل الى الجسمانيات والمحبة لها سواء كانت النقل
اي التناسخ حقا او باطلا فان الحجج على طرفي النقيض فيه اي في النقل يعني حجج اثبات
التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية اي عن ابدان الحيوانات ان كان
النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا تكون لهم ظلال من الصور المعلقة
على حسب اخلاقهم اي ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية معلقة لا في محل على
حسب هيآتها المناسبة لها اذ ليس لهم ما للكاملين ليتخلصوا عن الغضب الى عالم النور
ولا ما للمتوسطين لتصير الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيآت الرديئة
تجذبهم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست مثل
افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة
ثابتة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور
مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء يتنعمون
بها وهي صور حسنة بهية على ما يليق بهم اي على الوجه الذي يلتذون به
من انهم غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين مما يشتهون وه
ولها عبا سود زرق تنتج منها النفوس كالعفاريت والشياطين ثم كيف
تكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس
وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك
يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة

حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة

تحقيق المثل المعلقة وانها غير المثل النورية الافلاطونية

معارفة

مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي بمعنى انهما مظاهر لهذه المثل الموجودة
في الاعيان لا في محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى
عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر
والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ولما كان الصياصي المعلقة ليس من المرايا
وغيرها اي من القوى الخيالية والاشباح الصيقلية كالماء والهواء ونحوهما وليس لها محل
اي من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى
مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي او روحانية لا يمكن ان
يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان لا يكون لها مظهر من هذا العالم
اي من عالم الحس يظهر به لصقالته يحصل في الهواء وصفا وكذلك في الماء واجزاء الارض
وربما ينتقل في مظاهرها اي يظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فتظهر في الهواء مرة
وفي الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المستقلة
في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي
ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف
او نوع من الجن وكذا الغول فيرآها كثير من الناس في مظاهر وهيآت مختلفة وقد يظهر
في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة لهم فيها على ما تحقق عند المصنف بشهادة
جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله وقد شهد اي عنده
جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان وقوم لا يعدون من اهل
مدينة تسمى ميانج وهي من مدن آذربيجان انهم شاهدوا هذه الصور اي
المثالية الجنية والشيطانية كثير الجمع اكثر المدينة كانوا يرونهم في مجمع عظيم
على وجه ما امكنهم دفعهم وليس ذلك مرة ولا مرتين بل في كل وقت يظهرون
ولا تصل اليهم ايدي الناس وقد جرب من امور اخرى اي من الرياضيات
والمجاهدات صحيحي اي وجود صحيحي هي اشباح مثالية متدرعة
غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك واما الذي يجدها كميلا الظن انه ما ادرك

العالم عالمان عالم المعنى وعالم الصور

الجن عند المتكلمين

دفعة

بالحس المشترك لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما اندرعت بجميع البدن
وليس كذلك بل لكان يندرع بجميع البدن ويقاوم البدن ويضارع الناس
ولي في نفسي تجارب صحيحة اي لكونها رياضية وعلى الاعتبارات العلمية مبنية
تدل على ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة هو عالم الانوار المجردة العقلية
التي لا تعلق لها بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون
وعباده المخلصون وانوار مدبرة هو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية
الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس واحد البرزخين
الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات
وفي بعض النسخ وبرزخيات بمعنى الجسمانيات والمعنى ان ثالث العوالم عالم
الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في الظلمانية العذاب
للاشقياء وفي المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال ومستنير للسعداء
على ما يلتذون به ولهذا لم يكرره هو رابع العوالم وهو عالم المثال
والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه تحذو حذو عالم الحس في البرزخين
بجميع ما فيهما من العناصر والمركبات من المعادن والنبات والحيوان و
والانسان ويزيد عليه باشياء يعسر الاشارة اليها ان شاء الله العزيز اما العناصر
ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها ارباب انواع من العقول واما
حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانت في عالم المثال
واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان
النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات
ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت مذمومة وبالابدان الشريفة
التي في اعلى طبقات الانسان ثمة ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون
بعض هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختص افاضته بعالم المثال
ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان

الصادقة

في العوالم الاربعة

والاول اصح ولم يكن لهذا حاجة الى ... لانقسام ... الى برزخين او بعض البرزخيات صح

من ذلك العالم والمثل المعلقة وهي الابدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة
والمعنى ان منها يحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يجري مجرى ذلك
القبيل بان يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء مثلا فيظهرون
فيها احيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية فاذن النفوس الظاهرة
بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها اي وفي الصور
المعلقة يعني في عالم المثال السعادات الوهمية اي التي للمتوسطين
ومن يجري مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون وانما سماها وهمية اذ كل ما فيها
مثل ليس بكل حقيقة وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل
كما للمرايا والتخيلات فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيواني ثم تبطل
بزوال المقابلة والتخيل او نفوس المرايا والخيال وحكم الصور المرئية في النوم
حكم صور المرايا والتخيل في انها حادثة تفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم
وما يقتضيه وصفه وحاله وخلقه وهي مظاهر للنفوس النافذة وقد تخلقها
اي وقد يوجد المثل المعلقة الانوار المدبرة الفلكية لتصير اي تلك المثل
المخلوقة مظاهر لها اي للانوار المدبرة الفلكية عند المصطفين
اي عند الاخيار وفي بعض النسخ عند المستبصرين اي من اصحاب الاعتبار
والافكار اي ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها وما يخلقها المدبرات تكون نورية
وتصحبها اريحية اي سعة خلق طيب فان الاريحي هو الواسع الخلق الطيب روحانية
اي سعة خلق روحانية لا جسمانية وفي بعض النسخ وقد تخلعها اي وقد
تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها اعني المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها
الانوار المدبرة الفلكية لتصير اي تلك المثل المعلقة المتخلعة مظاهر لها
اي للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم كما قلنا
وما يخلعها المدبرات اي عن مظاهرها الراجحة والظاهر انه تصحيف لان
ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها وتستحفظها لا تزيد على ما كانت فلا يلزم ان تكون نورية

على ما الاخفى صح

لتصير مظاهر لها اي للصور المختلعة او لتصير هي الصور مظاهر للانوار الفلكية في الظاهر عندها نخ

ونفسها ارجية روحانية بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول اشرف ولا تشوهت هذه المثل وما تناسب اي مشاهدتها الى الحس المشترك اذ لم تصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على ان المقابلة اي مقابلة المشاهد ليست بشرط للمشاهدة مطلقا والا توقفت عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما يتوقف عليها اي على المقابلة الابصار لا غير فيها اي في المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذي هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة وهو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباتها اثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبيا والاوليا والمتالهون من الحكما معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون منه العجائب وبه اي وبعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على ما ورد في الشرائع الالهية والاشباح الربانية اي وبه تحقق ايضا الاشباح الربانية يعني الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة او الهائلة القبيحة التي يظهر فيها العلة الاولى مختلفة بما يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها

وان الاشباح التي تليق بظهور العقل الاول يحكوه فيها او لكل من العقول اشباح كثيرة على صور شتى

امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عم البارى تعالى لما ظهر في الطور وغيره كما هو مذكور في التوراة وكما ادرك النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم جبرائيل عم لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور

الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفي نسخة واشباح الزبانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اي وبه تحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اي السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرتقى المتقدسين من المتالهين اي من الكاملين في الحكمتين النظرية والعملية المهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها وتفارقها ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلي وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية فيكونون اعلى مرتبة واكثر منقبة منها واعلم ان في العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول وهي الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجردة اذا فارقت الاجساد متهذبة مستبصرة وصارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة فتسمى بالارواح الطيبة المتخيرة وهي من جنس الملائكة

اى فعلون للعالم وان فارقتها غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترق الى ملكوت
السموات بل تعلقت بالعالم المثالي مترددة في طبقات الجحيم ولهما مظاهر
من هذا العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهي
اجناس الجن والشياطين المعذبون في العالم فصل في بيان ان الشر
في هذا العالم والشقاوة في الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما داخلان في قدر الله
الذي هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضي به لا من حيث هو شر
بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التي
ليست بجعل جاعل وفرق بقوله الشقاوة والشر انما لزما في عالم الظلمات
اي في عالم الحس والمثالي المظلمين من الحركات اي من حركات العناصر والظلمة
والحركة لزمتا اي في عالم الظلمات من جهة الفقر في الانوار القاهرة اي
العقول والمدبرة اي النفوس والشر لزم بالوسائط لزومهما بواسطة
الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر في القواهر والمدبرات
ونور الانوار يستحيل عليه هيآت وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر اي ابدا
وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة
والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر
لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لان كون الشيء معلولا بعد ماهيته
كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر اللازم منه الظلمات بل الشر كما عرفت فالشر
لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث
لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استشعر ان يقال لو خلق المعلول بحيث
لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريئا عن الشر كان احسن واجود اجاب
ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اي بجميع ما يشتمل عليه من الاحوال والاحكام
ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن
مما هو عليه لوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن نقول بالمختار انه نقول لا يمكن

العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه
فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة فهو
ينافي جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه
ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي رضي الله عنهما في الفتوحات
واستحسنه وهو حسن وبيانه بعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم
ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لكونه
موجودا او ما فوتت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء
لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر
ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها
لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا
لما كان الشر شرا والا لكان شرا اما لنفسه او لغيره وليس فليس والاصبع الزائدة
انما توجد شرا لانها تبطل بنية مستحسنة عن اليد وكذا غيرها وكما ان العدم بما هو
عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض
فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه
الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس
الى فاعل شرير غيره كيف وقد ثبت انه لا واجب في الوجود الا واحد
والقسمة تقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية
وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل لا
يحصل عن الخير المطلق هذا وكذا ما تساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية
وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع
فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار الذين لا يتم نفعهما الا وانهما
يلزمهما بحسب مصادمات اسباب حرق وغرق ما وكذا الانسان وغيره من
الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم يخلق في القسم الثاني

عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم جعل
غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول
ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته
اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي فالمراتب الحكمة توجب قطع عضو لسلامة
جسد ولهذا الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات
هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه الاشارة بقوله والشر في هذا العالم
اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك لحقير بالنسبة
الى عالم العقول لحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فان الشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة
الى ذلك العالم لجلالة ذلك وحقارة هذا ولو كان عالم الكون والفساد
كله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا
توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل مما في الارض من الذي لا يسلم منها
فان اكثر الاحوال يسلم وانما يستقر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل
ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا
يعلم ان الخير غالب وان الشر نادر غير مقصود بالذات وان كان مقدرا الى العرض
وقول من قال لم قلت ان الخير غالب اكثر الناس الغالب عليهم مضادة الكمال لانهم
من الجهل والغضب والشهوة سلمناه لكن اذا كان الكل بالفطنة والقدرة
فلم يعاقب تدفع اما الاول فبانه كما ان حال الابدان على اقسام بالغ في الكمال
في الحسن والصحة ومتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل
وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول في القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا
عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الاخرة واذا انكشف الطرف الافضل
وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة
والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس بمنتقم
من خارج بل من حالة غذائها معها فقوها الا ان ثقافة القدرتية الى اقتراف

شهوات وارتكاب جهالات فخارقت متلطخة ترد اليها اعمالها فتتاذى بها
معها كالمتالم بمرض تشبه سابقة اليه والكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول
الوحداني كالقضاء بموت زيد فانه واحد وتفصيله الى موته في يوم كذا في شهر كذا
ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال
غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات
واكثر من يقع في هذه الشبه المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق
العالم باسره ويقيسون افعاله تعالى على افعالنا ويجعلون له في افعاله غرضا
كما لنا كاكثر المتكلمين تعالى الله عنه علوا كبيرا **شاهدة** في بيان كيفية صدور
المواليد الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر اي العقول
غير متناهية في الفعل لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة
قابلة لها قوة ذلك اي قوة قبول الاثار العقلية الى غير النهاية والمعدات
اي المواد الجسمانية لقبول الاثار العقلية من الحركات اي الفلكية ونحوها
غير متناهية انفتح باب حصول البركات اي التي هي فيض الصور المعدنية
والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اي الاسفهبذية الانسانية
الى غير النهاية قرنا بعد قرن لامتناع حصول النفوس الناطقة دفعة اذ المواد
والابدان متناهية وهي غير متناهية وانما خص بعضها بالذكر لانها اشرف ما حصل
منها في هذا العالم والكامل من المدبرات اي الاسفهبذية الانسانية بعد المفارقة
اي البدنية يلحق بالقواهر اي بالعقول وفي بعض النسخ بالسابقين والمراد منه
العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اي يزيد عدد
العقول من الانوار اي من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية
فصل في بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفي ان نقوش
الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة التي
في عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو

ضروري لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر
في الباطن او غير ضروري له اما في اصل فطرته كما لكثير من الآية التي تستعملها في
تدبير البدن ضعيفة في اصل الفطرة فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها قليلا
وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى
او لا في اصل فطرته ولكن لا بالاكتساب كما للمحرورين والمصروعين لقلة شواغلهم
لانصراف هممهم عن المحسوسات وفساد آلاتهم بغلبة الاخلاط عليها
وكلال متخيلتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور
يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة الناطقة لتلقي الامر الغيبي
لضعف العائق فقد يتخلص اي في بعض الاحيان عن شغل التخيل
لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي خفية مما هو كائن او كان او سيكون
ويشهد بذلك اي باطلاع النور المدبر الانساني على المغيبات في النوم
المنامات الصادقة اي الحاصلة بالشايع والتعارف اما الشايع فباعتبار
حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ في حقهم
على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع اما عينها او تفسيرها واما
التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر نفسه اذ ليس احد من الناس الا
وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الجأته الى التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد
المزاج نايم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر بحالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان
للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع
شيء من ذلك لها في حالة اليقظة والصحة الا ما الى زواله سبيل لا ارتفاعه امكانه
اي مانع يمكن زواله
كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء
والمجردين من الاولياء والمتالهين ولان المقتضي لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع
الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد شخص
من المقتضي تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف في العائق او علو النفس

النفس

اي يتعذر الاطلاع المذكور في هذه الحالة يعني حالة فساد المزاج
ونوم القوى المذكورة من حفظ مدلول

مطلب نفيس

المذ

المذكور فيه او لقوة في المقتضي وهي اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم
لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب
العلم الغيبي منه في حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة
التي تسع الجانبين او قوة مكتسبة كما للكملة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات
المختصة بهم وانما يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبذية
الانسانية وبين الاسفهبذية الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما هو اليق بتلك
النفس من احوالها واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك فيكون
انطباعها في النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مرآة في مرآة اخرى
تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله
فان النور المجرد اي عن المادة كالنور الاسفهبذ الانساني اذا لم يكن محجوبا
وجرميا فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى
شواغل البرازخ اي غيرها من الحجب انما هو الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة
لها لانهما من لوازم المادة والنور الاسفهبذ اي الانساني حجابه شواغل
الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص اي النور الاسفهبذ لقوته او
او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت
النفس اي الانسانية الى الانوار اي الاتصال بالانوار الاسفهبذية
للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات
فان جميع الكائنات منقوشة في البرازخ العلوية اي في نفوسها فانها
الانوار اي المدبرة الفلكية عالمة بجزئياتها اي بجزئيات الكائنات
في بعض النسخ عالمة بحركاتها الجزئية ولوازم حركاتها اي آثار حركاتها في
هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور
الكائنات باسرها مرتسمة في المدبرات الفلكية وللكائنات ضوابط معقولة
محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هي على حسب سنن عقلية يذكرها حكيم في لوح

سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل
انطبع في الاسفهبذية الانسانية ما في الاسفهبذية الفلكية هو

محفوظ والانذارات تدل على علم الجزئيات وليست للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا لحب قواها التي يحصلها والا ما تقاعدت عنها وقتاً ما فليس الا من امر علوي ليس مما لا يتجلى الامور الجزئية من المجردات العقلية فهي من العالم النفساني من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا وقوانين انحصت في العالم العقلي ثم اذا كانت تتقنه بها النفس ويتخيل الوصول الى كل جزئي ان تعلم لازم حركاتها باستنباط النسب لكن كان كذا فيكون كذا او ليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التي تدركها النفس في النوم او اليقظة او فيما بينهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم اولا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان تنطوي سريعاً ولا حكم لها او تثبت كلية فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة يحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس تصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كان المناسبة شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمه او ضده او شبهه فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب وان ادركت الملك حاكته ببحر او جبل احتيج عند الى التعبير وهو تحليل بالعكس اي رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد من اضغاث الاحلام الحاصلة من دغدغة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظها الحافظة على وجهها ولم تتصرف المتخيلة الحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال

بآخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا تفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما تتلقاه النفس من المبادي عند النوم واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع بمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التأويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعن المتخيلة في الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فتستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك في ضعفاء العقول ومن هو في اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التي ادركها النفس للاتصال بذلك العالم بحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان في حالة النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورته في الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم تتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلبت عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلبت عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة وحصول هذه واشباهها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها

بيان اضغاث الاحلام واسبابها

وانما اطنبت الكلام فيه لاني اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار بحر العجب
على وجه التقسيم المردد بين النفي والاثبات لكون ذلك اضبط في الذهن واعلق
بالقلب واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة في الارواح العلوية مصونة
اي فيها على ما سبق تقريره وسنشير اليه اشارة ايضا وهي اي تلك النقوش
بل الكائنات التي هي آثارها واجبة التكرار اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم
يعاد فان ذلك ممتنع كما سيبرهن عليه بل بمعنى عود شبيهه وعبّر بالفصول الاربعة
وعودها كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة الماضية
فيكون عند المبادر العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف
الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم تعود تلك الحركات بعد
عبور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة وثلثون الفا واربعمائة وخمس وعشرين وفيه
نظر الى شبيه اولها من غير ان ينضبط عندها ان هذه الضوابط كم تكرر مقتضاها
في العالم فان تكررها واسبابها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير
متناه لا يمكن ضبطه وحكي في المطارحات ان المذهب هو لقدماء من البابليين
والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة البرهانية
اوردها عليه ابن كمونة رحمه الله سعيه وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في
الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية او شيء فيه
كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الاعيان على الحد
المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالي حق وبيان الشرطية انه
لو لم تكرر كذلك لكان لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك
لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث
الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها في الذات المستقلة
بها لا بد وان تكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتأخر
هو ما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا بعد زمان او شيء آخر يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدركه

ما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما
يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون سببا لحدوثه او تخلقت الاشياء
موجودة وجودا ما يصنعا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة المتكيف بتلك الكيفية
فيتأثر به تأثرا يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام
فتقبل منها ما في طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة في اليقظة فربما سميت
امورا شيطانية كالاوهام ومارؤي من الغول والجن والشياطين فقد تكون من اسباب
تخيلية وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال يظهرها
وان لم تكن منطبعة فيه كما في المرآة يظهر صورها من غير ان تكون منطبعة فيها
ولو انطبعت للزم انطباع العظيم في الصغير ولما كان يختلف رؤية الشيء
فيها بتبدل موضع الرائي منها مع كون المرآة والشيء بحالهما فقد تلخص من هذا
البحث ان نقوش الكائنات التي اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها
في الذكر اصلا فلا حكم لها • فان بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح
العالية صريحا فلا يحتاج الى تأويل • اي ان كان وحيا قد ادرك في اليقظة
وتعبير • اي ولا الى التعبير ان رؤيا ادركت في النوم • وان لم يبق • اي اثرها
في الذكر كما شاهد • بل اخذت المتخيلة في الانتقالات عنه • اي عما ادركته
النفس • الى اشياء اخر • اي من الشبيه والضد واللازم والمناسب
وفي نسخة • الى اشياء اخر مشابهة او مضادة او مناسبة بوجه آخر فذلك
اي سواء كان وحيا او رؤيا • يحتاج الى التعبير او الاستنباط ان المتخيلة
من اي شيء انتقلت اليه • ولهذا الانتقال التخيلي لا يحتاج الى تناسب حقيقي
بل يكفي فيه التناسب الظني او الوهمي وذلك مما يختلف في الشخص الواحد
بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلافه هذه الامور
في شخصين فصاعدا فلهذا اما يختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات
والعادات اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الاخرى

في المجسم

يلغ المعاملة

المدرك للحوادث او منتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة
وموجودة معاً وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله فانه ان كان في البرازخ
العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء فهناك النقوش
من السلاسل المجتمعة المترتبة فيناقض ما برهن عليه وهو محال الوجه الثاني ان هذه
الامور الغير المتناهية لا تخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا لكان يأتي وقت يقع فيه
الكل اذ لو لم يأت وقت ذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع
كونه محالا في نفسه اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات في المستقبل ما لا ينبغي واذا
اتى سعان فيه الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك
محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله
ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان كل واحد
منها لا بد وان يقع وقتا ما فيأتي وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فيتناهى السلسلة
وقد فرضت غير متناهية وهو محال واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات
والنقوش لم يقع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل ما لا يكون المبادي العالية بعلمه ويلزم
من ذلك ان يكون هذا الاخر قد وقع في الادوار الغير المتناهية في الماضي فما كان يصح
الآن انذار بغيب ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقي للمغيبات المطلع عليها قد صار جاهلا
وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فانه لم يستفد العلم من شيء آخر
ملزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة ويتشير
اليه هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوم منها انها تقع في المستقبل وهي
في نفس الامر لا يقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات
او النقوش التي ستكون وقد فرض انه منها هذا خلف واليه الاشارة بقوله وان لم يكن
حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع فمنها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل
وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا البرهان في الممكنات المستقبلة اي
لا يتميز فيها كيف كانت اي على اي وجه كانت كان كانت مجتمعة ولها كل كالصور

المفص

المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث اليومية المستقبلة وانما كان يتميز فيها لو
كان لها كل كالصور وليس فليس وهو المراد من قوله فانها اي الممكنات
المستقبلة التي هي الحوادث اليومية دون الصور المفصلة المعقولة اي المبادي
العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية لا كل لها فلا يناقض ما برهن على استحالته
من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر ولا ينبغي ان يتوهم شيء
من الكائنات الماضية والمستقبلة لا يعلمها اي المدبرات الفلكية
وهذا هو الذي وعدنا انه سنشير اليه اشارة فيكذبه اي يكذب المتوهم المنامات
والكهانات اي الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكر
اي ويكذبه ايضا تذكر الاحوال الماضية فان البرهان قد سبق على ان الذكر انما هو
من البرازخ العلوية ايضا والانوار اي ومن الانوار المدبرة لها ولا امتنع
ان يقال لم لا يجوز ان يصل صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى
هذا لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية بشيء من الكائنات تكذيب المنامات
والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة او المنام
الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته موافقا لما يقع فانه يعجزه وفي
بعض النسخ فانه يعجز عنه اي عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفي بعض النسخ فانه
يعجزه وهو ايضا بمعنى التعجز ظاهر وعجزه نوعه اي ظاهر ايضا والنائم ليس مع قواه
قدرة ذلك اي القدرة على الايجاد المذكور ولا النفس الآن في اليقظة
اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بما سيقع فينبغي ان يعلمه ليخترع جزما على وفاقه قبل ان يعلمه
وهذا محال وايضا يعرف الانسان بالضرورة في الجملة اي وان لم يعرف بالتفصيل
ان الاعلام من شيء آخر اي غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية
اي من البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اي احاطة بالواقع والماضي والمستقبل
وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اي نفوسها علومها متناهية لكنها تستفيد
وهذا هو الذي اشرنا انه سنشير اليه وفي بعض النسخ تستفيد العلم من شيء آخر فوقها و

ويستمد منه فيعود الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة وفي بعض النسخ الاستعداد
والاستعداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما تنقضي منها علوم يخلق فيها
علوم اخر عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم اعني المخرج لها من القوة
الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في
العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام كلها
فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط
ان المعدوم يعاد فانه من الفارق بين الهيئات من نوع واحد وفي بعض
النسخ فانه من المفارق من الهيئات من نوع واحد المحل والزمان ان اتحد
المحل كسوادين حصلا في محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الاخر
فاذا كان من الفارق بين المثلين وفي بعض النسخ من المفارق من المثلين
في محل واحد الزمان وبه يتخصص ذوات محل واحد من نوع واحد فلا يعاد
اى السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا لو اعيد مع مخصصاته ولم يعد
كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض ان يعود
العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين قبلهما قبل زماني
فيكون للزمان زمان وهو محال ايضا اذا كان له اى للعرض المعاد وللزمانه
المستعاد قبلية ما اعيدت اى تلك القبلية والا صارت بعدية
وتخصصه بها اى ولا يتخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اى عود
ذلك العرض والمستعاد اى والحال ان المستعاد المفروض زمانا ما كان
زمانا اذ لو كان زمانا لكان للزمان زمان وهو محال وفي بعض النسخ والمستعاد
المفروض زمانا اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض زمانا
والا لا عيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال واذا عرفت ان الكائنات
واجبة التكرار فلا بعد من المركبات اى العنصرية من المواليد الثلثة
اى من المعادن والنبات والحيوان باقيا دايما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب

اشم ان في نفوذ فان من الفارق بين المحل والزمان ما يميز ويوزن
بين الهيئات التي من نوع واحد اى الهيئات المتماثلة
مذكور حنظ

آمر دائما واما داشتة في الادوار الغير المتناهية
باقية لانه اذا الان واحد من المواليد

عود الامور الى شبه ما كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها
فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال والمحقق
استحالته برهان تناهي الابعاد ثم لا نعني بها اى بالامثال المركبة الغير المتناهية
المادة اى الهيولى والاجسام المتناهية اى ولا الاجسام المتناهية التي هي
العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم فارقتها تلك
الصورة فلا بد وان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء
الى شبه ما كانت في الدور الاول وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن
وعند التأمل في هذا الاصل يقع التنبه لتفريعات كثيرة وينكشف اسرار غريبة
لا ينبغي ان يباح بها لغير اهلها والاشباح المجردة اى الموجودة في عالم المثال
عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا كما اى لا كاللانهاية التي يمنعها البرهان
اذ لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التي هي الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد
لا متناهي ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتيب لها
ولا تركب بعد غير متناه عنها وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالي وان تناهى
من جهة الفيض الاول الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها
المتناهية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات عقلية
وتناهي تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المرتبات العقلية فتناهي معلولاتها
المتناهية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعداد الحاصل
في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع مما
في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس
وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصي عدد الطبقات ولا ما فيها الا الباري
تعالى وكل من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف منها واحسن منظرا واشد روحانية
واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها متاخم الانوار العقلية وهي قريبة الشبه
بها وعجايب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما يتلقى وفي بعض النسخ فصل

عالم المثال طبقات وما في كل طبقة منها غير متناه

اي في اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات وما يتلقى الانبياء والاولياء
وغيرهم اي من الكهنة ومن يجري مجراهم من المغيبات على الوجه الذي عرفت
وهو انه لا ينطوي سريعا ما ادركوا بل يشرق على الذكر ثم يتعدى الى المخيال والحس
المشترك لا بان ينطبع فيه شيء لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان
يظهر فيه الصور مشابهة لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم في
اسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون اي ذلك الصوت لذيذا
وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة انسية
تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل
الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون مثل معلقة
وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة
والاشخاص اي الانسانية والحيوانية والنباتية والعنصرية والفلكية والكوكبية
وغيرها مما يراه النائم او يتخيل المتخيل كلها مثل قائمة اي بذاتها لا في محل ومكان
وكذا الروائح وغيرها اي من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هي
ايضا مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا
لا يقوم الا في مادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت مادة وانطبعت فيها
الاعراض كانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض متحيزة في هذا العالم و
يشاهدها كل سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم
واليقظة اشباح محضة والتذاذنا في النوم بمآكل ومشارب ذوات طعوم
والوان وروائح ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على
سبيل التخيل وكل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد
فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يتمانع على محل او مكان وما يرى من الجبل والبحر وغيرهما
في المنام الصادق او الكاذب كيف يسعها الدماغ او بعض تجاويفه
واذا لم يسعها الة جسمانية لامتناع انطباع العظيم في الصغير على ما قد عرفت

الاعراض كلها مثل قائمة بذواتها

كل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة عن اجزاء الحال والمحل والزمان

فهي

فهي مثل قائمة في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في محل ومكان كما ذكرنا وكما
ان النائم ونحوه اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اي خرج
النوم او عاد من مشاهدة ما يتخيل او ما راى بين النوم واليقظة فارق العالم
المثالي دون حركة اي محوجة الى قطع مسافة ولم يجده اي ذلك العالم
على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هنا
الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين
شاهد عالم النور وان كان من الناقصين شاهد ما يليق بحالة ومثل المرآة
علتها وفي بعض النسخ ومثال المرآة علته الصنو اي العلة المعدة لظهور
لا القابل فانها السطح الاملس الصقيل ولا الفاعلة المفيضة فانها العقل المفارق
والاجسام التي لا ملاسة فيها انما لا يحصل معها المثال لحجز الغاية المظلمة
اي التي في تلك الاجسام الخشنة وما ليس فيه غاير اي من اجزاء تلك الاجسام
الخشنة فهو صغير والصغر لا يظهر معه شيء من المثل وللافلاك اصوات
غير متعلقة بما عندنا اي من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء
كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من اساطين الحكمة الا ان فيثاغورس
اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا لاصواتها امتلاء
اسماعنا منها ولم نعلم انه اثباتهم للهواء لكونه شرطا للصوت كما هو
عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لانه مراتبهم في العلم
اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم لاستماعنا من اصواتها
يدل على انه قد خفي عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الينا
فما بيننا ان الصوت غير متموج الهواء غاية ما في الباب انه يقال انه اي
ان الصوت ههنا اي عندنا مشروط بهذا اي بالتموج فلا يلزم
منه اشتراطه في غير كالتموج اثر كالصوت في موضع كما هو عندنا
في عالم العناصر انه يكونه اي ذلك الشيء وهو التموج شرطا كتمثله اي مثل

اللهم يا نور النور اجعلنا من ثبت في عالم النور عند مفارقتنا العالم الظلمة والنور

بيان ان عدم المثال التي يظهر في المرايا

اثبات الاصوات للافلاك

انت خبير بان الصغر انما يأبى عن الظهور لو كان الظهور بالانطباع مبني على خط

بامتلاء آه

ولك الامر وهو الصوت في موضع اخر وهو عالم الافلاك وكما ان الامر
الكلي كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل جاز ان يكون
له شرايط على سبيل البدل فالصوت الذي هو امر كلي يجوز ان يكون مشروطا
في عالم العناصر بشيء كالهواء وفي عالم الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب
لا يشترط به الالوان عندنا اي من حصول الامتزاج اذ اللون وساير
الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع الامتزاج
عليها فكذا اصواتها اي اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة بغير ما هو
شرط الصوت عندنا وهو الهواء ولما في ما وجدوه شرطا عندنا
حسبوه شرطا في الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها عنه وهو
الهواء وهو استقراء ناقص لا طائل تحته لجواز ان يكون للشيء الواحد اسباب
وشرايط على سبيل البدل كما قررنا واما انه لو كان لها اصوات
لسمعنا ولكانت ثابتة مناسبة لاجرامها وامات الحيوانات كالرعود القوية
فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات الينا من هواء
او غيره وما يسمع المكاشفون كالانبياء والاولياء من الاصوات
الهائلة لا يجوز ان يقال انه تموج هواء في دماغ فان الهواء المتموج بتلك القوة
المصاكة في الدماغ لا يتصور وليست في عالم الحس والا لسمعها كل سليم
الحس من الحاضرين بل هو مثال الصوت اي الموجود في العالم المثالي
او هو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا مثال كل شيء هو ذلك
الشيء وعلى هذا فيجوز في الافلاك اصوات غير مشروطة بالهواء والمصاكة
ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها
فهم الملائكة المسبحون في اناء الليل واطراف النهار ولا يفترون
فسلام على قوم صاروا احيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال
نور الانوار وشهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد اي افلاك الكواكب

السبعة السيارة وفي ذلك عبرة لاولي الالباب وذكر في المطارحات
ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا
اي الذين هما من مدن عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير
العجايب الذي هو عالم الافلاك المثالي يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها
الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكي فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم
العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب وسمع من حركات الافلاك حفيف الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه
الالحان وكمل علم الموسيقي وقال صاحب الاخوان ومن وافقه من القدماء ان الاجرام
الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة
فيحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون احسن منها ولا اوفق
يناسب عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط
بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو اي كون هذه الحواس فيها غير مشروطة
بشيء من الالات كما هي عندنا مشروطة بها الامكان الاشرف اما ان هذه الحواس
ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة بذاتها واما انه اشرف فلان كونها غير
مشروطة بالة جسمانية اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة
بها ممكنا اخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعني وجود هذه
الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان فيجب فيها اي في الافلاك
وجود هذه الحواس غير مشروطة بها عملا بقاعدة الامكان الاشرف كما عرفته
وقال المعلم الاول يجب اثبات النفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك
ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهي ذوات حس اعني حس السمع والبصر
دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر حاله ولا حوالي
التجرد اي الكاملين في الحكمة العلمية والعملية والذوقية او في العلمية والكشفية
المواظبين على الرياضات مقام خاص اي لهم هو مرتبة عليه ودرجة سنية فيه

اى فى ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قائمة اى بذاتها فى العالم المثالى
يكون لها مظاهر من هذا العالم على اى صورة ارادوا اى من الانسانية والفرسية
وغير ذلك هو ما يسمى مقام كن يعنى فى الكتب الالهية حيث قيل انما امره اذا شيئا
اذا اراد ان يقول له كن فيكون ومن رأى ذلك المقام تيقن وفى بعض النسخ
يتيقن وجود عالم آخر غير البرازخ اى عالم آخر مقدارى غير البرازخ اى عالم
آخر مقدارى غير الاجسام والا فقد تيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم
آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار فبه المثل المعلقة والملائكة المدبرة اى
لتلك المثل يتخذ لها اى لتلك الملائكة طلسمات اى جسمانية فى
هذا العالم ومثل قائمة اى فى ذلك العالم على اى صورة اريد ينطق اى تلك المثل
بها اى بتلك الطلسمات ويظهر بها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها
اى بواسطة المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال
على محاكاتها اى للطفها وغرابتها ثم العجب ان الانسان عند تجرده ما يسمع ذلك
الصوت وهو يتشيع اليه يجد خياله ايضا حينئذ مستمعا اليه وانما اكد بهذا
لئلا يظن انه من محاكيات الخيال فذلك صوت من المثال المعلق اى فى العالم
الروحانى المثالى وكل من احتنك اى تمرن وتعود من حنكته السن والتجارب
اى احكمته فى المشاهدات الالهية اى التى هى عبارة عن خمود الحواس وغيرها من الحالة
التى بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات
الغير المتناهية الاشخاص ثم رجع حين يصعد من طبقة الى طبقة من الصور الملكية
فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته للصور اصفى والذ وهكذا يصعد
من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قريب الشبه بالانوار
المجردة فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال
الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف
نورا الى الاشد حتى يصل الى آخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى

اعلى المراتب الانوار المجردة يبرز الى نور الانوار واعلم ان طبقات
عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادى العالية لكنها متناهية
واما اشخاص كل طبقة فهى من الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها وهى غير متناهية
وهذه الطبقات الاعلى شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يتلذذ بها السعداء
من المتوسطين وهى ايضا متفاوتة فى الشرف وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات
الجحيم التى يتألم بها اهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة وبعضها
دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى آخر الطبقات وهى المصاقبة
لا فوق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقى الطبقات التى لا تحصى بين هاتين
الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او
الشياطين واعلم ان كل شىء مما فى العالم العنصرى اى من البسائط
التى هى العناصر الاربعة والمركبات التى هى المعادن والنبات والحيوان
والاشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور فى الفلك اى منقوش
فى كل فلك على نحو ما وجد ههنا اى فى عالم الحس بجميع هيأته اى الجسمانية
والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذا كل حيوان وغيره
منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفى اكثر
النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك بدعت
منقوشة بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته
على ما قال تعالى وكل شىء فعلوه فى الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش
موجودة فى سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا
وليست على نحو ما بالبصر لشفيف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك
فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع
وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه وما لا يمكن نقشها كالروائح والطعوم والالوان
وامثالها من الحركات والسكنات فهى منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول

ذكر برهان لطيف على وجود النفس وتجردها

كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل
وغيره من اول نشوه الى اخر عمره ولهذا ما يرى الشي الواحد في النوم على هيات
مختلفة واحوال شتى من اول امره الى اخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب
الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانية
وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة
بالابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس الانسانية
الظاهرة بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالين اى دايما ومع الغفلة
عنها احيانا قلت ان النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما
وهو ظاهر ولنذكر ههنا من الذكر اى الالهي ما يدرك به المثل الحق اى من
احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من الدركات
ويستبصر به وهي من الواردات اى الالهية ويطلب اسرارها من الشخص العالم
بالكتاب اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم به وبمعرفته
الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب الالهي الذي هو مجموع
الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر حرف من حروف
وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطلع على احد هذين الكتابين
لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات فصل سطور في لوح الذكر المبين اى في العقول
العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات
ان السايرين اى السالكين الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور
اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال
بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة
النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى
يقرعون الابواب في حال كونهم مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص والصبر
لا يفيد فتلقاهم ملايكة الله اى تجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين

الكتاب الالهي مجموع الموجودات وهو كتاب الله الاعظم

ادعى المفعول المشرق مخففا من اشرق اذا مال الى الشرق او الى الاشراق

اى في حال كون تلك الملايكة مميلين النفوس الفايزين الى الاشراق او في حال كون
تلك النفوس متجردين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين حالا من الفاعل
والمشرق مشدد من شرق اذا مال الى الشرق او الاشراق يحيونهم بتحايا
الملكوت اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان تحايا الملكوت اشراقاتها
العقلية ويصبون عليهم ما من ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف
العقلية الفايضة من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال
ليتطهروا اى بالطهارات العقلية النورية فان رب الطول اى القوة
والحول والعطاء والنول يحب طهر الوادين اى عليه بالعلوم الحقيقية
والاخلاق المرضية الا ان اخوان البصيرة الذين التاموا اى اجتمعوا واتفقوا
على التسبيح اى التنزيه المعنوي او اللساني او كليهما والتقديس اى التطهير
معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين من عكف الشي اذا لازمه
يخشعون اى يخضعون لله وهم قيام قانتون اى خاضعون خاشعون
يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اى يذكرون خالق السموات والارضين
لانه ناظم الطبقات في العالمين كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل
المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا
يجتنبون فاموا فيها كل الغربات اى في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس
وقربها من العقول او في الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى
يناجون مع اصحاب حجرات العزة اى العقول يتمسون فلك الاثير اى
النفس الناطقة المحبوسة بعلايق البدن ويجتنبون النور من الطور مظهره اى من
محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين اقتدوا
بالصابرين عند الله الاقربين اى بالملايكة المرتبين في المراتب العقلية المقربين
سبحان الله الذي جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى في افاضة الجود واعطاء
الوجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى له في هذا العالم والجواري

على بناء اسم الزمان والمكان من مظهر او من مظهر ... ان قرئ مفتوحا

بيان ان الشمس خليفة العقل الاول في افاضة الخير والوجود

ای النجمة المنخبرة زحل والمشتری والمریخ والزهرة وعطارد حملة عرش قربة الله وفی
بعض النسخ فی قرب الله ینعمون ای فی انفسهم بنعم الله فینعمون ای علی
غیرهم بالفیض والاشراق والشخاص الضوء ای الکواکب فی مدارج الحراک
ای فی الافلاک یشفعون ای باشراق نورانیة علیهم فیشفعون النارکین
ای فی العوالم السفلیة من المستعدین الفی ائمة التقدیس ای التطهیر فی تجلی
قلوب الذین اووا الی المحاریب ای المصلین یقرؤن الاذکار ای من الکتب
المنزلة ونحوها وینادون ربهم فیقولون الهنا المس عنا غیهب النکر
ای ظلمة الجهل ان غیهب النکر ونار الجاهلین الهنا ابتمال طالعیر واثارث الیک
الارواح ای ارواحنا بالتقادیس ای باصناف التنزیه وانواع التطهیر
فی حالة کونهم طالبات الزعر وفی بعض النسخ الترقی والمعنی منهما واحد وهو
الصعود الی مقام عد الجلال ای العظمة من کرسیک الفسیح ومطلع
نورک الرشید ای الهادی فقد سهن ای قطع الارواح بایدی النشر
ای التعوق رکضت ای فی طلب النور الازلی نفوس اولی البصائر فی
جولتها اذا رتقت نحو عرصات ضنوک الکریم ای ضنوک الکریم غیاث المستجیر
هدایة الله ادرکت قوما اصطفوا بابطر ایدیهم ینظرون الرزق السماوی
ای من العلوم والمعارف والکشف وما انفتحت ابصارهم ای بنور الله
وجد والله مرتبنا بالکبریاء اسمه فوق نطاق الجبروت ای فوق ساطع
العقول الذین هم ملوک عقول الحضرة الربوبیة وتحت شعاعه ای
وتحت العقول قوم ای من الانوار المجردة الیه ینظرون ولولا او تو حجة
فی الارض ای من الکاملین یطهرون الباقیات ای النفوس المتعلقة
بالابدان لحوارالله ای یطهرونهم لیصلحوا لجواره هم ای ولو العزمة
احباب الرب یبغضون السبات ای المعاصی لتفذفت السموات وقالا
ای عذابا علی الارض فترتج ای فترتعد فیطحن الطاغین ابتعث الله النبیین

الی الناس لیعبدوه ففریق عبدوا الله علی شک وتفرقوا وفریق طغوا
ای مالوا عن الحق متعدین ناما الذین عبدوه خاشعین فیه فعهم الله الی شهد
الضیاء ای العالم العقلی فیدخلون فی صفوف العزة ای فی سلک الملائکة
المقربة ویعد شمهم الله بطهارته فادام عندلقتهم فی النعیم دایمون واما الذین طغوا
فتلقی ای التقی علیهم الذل ای الهوان والمسکنة وهم علی الزوس
تحت حجاب الظلمات تارکون فسبحانه الذی برزت له الذوات
الصالحات ای من ظلمات الهیاکل الی فضاء الانوار ووهب لها
ای لتلک الذوات البسطة ای السعة والاحاطة فآبوا ای رجعوا
الی قومهم مکرمین وضمان الرحمان ای فی الازل ان قوما تاهوا ای تحیروا
فی سوق مربع الجلال الذی هو مأوی احباب السرمد ای من العقول والنفوس لکونها
ابدیة حول قبة الدهور ای الفلک الاعظم بما فیه ای بما تحیّره فانها واحدة سرمدیة دائمة
ابد الدهر والدهور مبالغة فی الدهر یعیشهم ای الظلمات یقبض ذلک
القوم الی جناب الحق ای عالم العقول فهم فی عین الحیوان
ای فی الانوار المجردة التی هی بحر النور وعین الحیوة علی الاباد سبحوا
عظیم موقع قوم وقفوا ای فی المحاریب یرکعون فی دجی اللیل تقطر
اعینهم من خشیة ربهم ویبکون کتب الله فی زبور الرحمة ان لاید وعلی وجوههم
قترة حین یلقونه ویجعلهم بلقائه فائزین ان مطیع الرحمن یغشاه
بارق من نوره ای بارق من البوارق علی حسب استعداده لطوق
الانوار الالهیة والرحمة الربانیة الا ان نجم الله ای النور الساطع منه
خیر الطارقین وار ذاخر یشمل علی مناهج علمیة وعملیة منها انه عهد الله
الی القرون ای الخالیة والامم الماضیة وهو ایضا عهد الی الاجیال الاتیة
ان یجیبوا الداعی ای الی الله من الانبیاء المؤیدین بالایات والبینات والادلة
المذکرین للمبداء والمعاد الروحانی والجسمانی ولا یعتزلوا ای یجتنبوا

المغزيات عملى انه تعالى من الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية
قبل ان يشغلهم عما شيبوم القيامة وهو ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن بنزله تنقلهم نحو
اذ كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات
الموت اسهل وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد وكم من قرية
عصوا رسالات ربهم فاخذهم قهره اى قهر ربهم بقطمس ادبارهم
اى بنفى اثارهم وانقلبوا الى مصرع السوء اى الى ابدان دنية واجسام
نجسة يتعذبون بها لما يمكن فيهم من الهيآت والملكات الردية التابعة
لسوء الاعمال يذوبون على النار كما تذب الحشرات على النار التى هى عالم الكون
والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها
وحرام فى الرقيم الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقيم من كتاب الله قدرو حوام الها بشريان النفوس التناسخ ليس برضى عند المصنف كما
عود الفاجرين اى الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمعاقل واما ما سبق منه فوا الصريح فى الرضا فليس للارتضاء بل لمجرد تضعيف
الكونية طوبى الذين اقترفوا اى اكتسبوا الخطيئات ان ينالهم رحمة فعل الشيئين فى الابطال فتامل سوادت خط
افق المجد اى رحمته التى لا يصل الى المقيمين على عمل الخطيئات دون
ان يأخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه بجده اى باجتهاد وذلك
بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب
المنزلة المرشدة الى طريق العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة
بالكائنات ومنها العقول العالمة بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود
ويختتوا اى يدونوا ان يختتوا مكر القدر وهو تفصيل ما قضى فى الازل
يوم القفول من الدار اى من الهيآت البدنية التى فارقوها الى عرصة النبهة
اى الى البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت ويرى
الجاحدون اى للمعاد عند البرزة اى لدى البروز عن الابدان التى هى
مقابر النفوس على الحقيقة سطوة اى حملة عظيمة هائلة لا يدفعها دافع
ولا ينفع معها الانكار اى للمعاد جعل الله فى البسيط اى فى ارض البدن

سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة
من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التى بها يدرك علم الانوار المجردة
وعند السابع تقر عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن
الظلمات والذين ينهجون السبل اى الى الله تعالى من السالكين لينقضوا
ما سطر الله عليهم فى الكتب الاولى اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة
العقلية ولا يمنعهم المشرب اى البدنية والنفسانية عن المسير الى
العوالم النورية ولا يقعدهم حارة الغيظ اى الحر الشديد وهو كناية عن
الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية عن السير الى مرضات الله صاحب
الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من العلم النافع والعمل الصالح
ويخافون حول الله اى قوته وقدرته والمصلون فى الدجور اى فى الليالى المظلمة
من المحققين والمقلدين والصابرون فى المناسك اى فى العبادات
المفروضة والمسنونة والمتصدقون فى غفلات قومهم والصارمون
اى المنتمرون من اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن
مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها والسائرون فى الارض وارواحهم
معلقة بالمحل الاعلى اى المجردون من الفضلاء الذين يسيحون فى الارض
ولا يتخذونها وطنا وسكنا كما قال على عليه السلم واشوقاه الى اخوانى الذين
فى اخر الزمان اجساد فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة
الكبرى اى الذين ثبتت الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك
ملكة لهم كل هذه الطوائف يستجدون من الله البشرى بالخلاص اى عن
العوائق البدنية والعلائق الجسمية وقع الله اى بالتوقيع الازلى فى السفر
اى فى الكتاب الازلى السرمدى وقضى وفى بعض النسخ وقضى الله وهو
اظهار التشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل المتين رب صنم نوع
الانسان انه يجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفى النسخ بالظلمات اى بالكدورات

بجسمانية والهيآت البدنية الظلمانية فالظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب
بالظلامة مغلوب بظلمة ايضا وكل آن ودعوة كل ذي نطافة بطلب النظم
اي لغيره لا لنفسه والاكثر لان دعوة كل مغلوب في الظلامة مستجابة في حقه
والمعنى ان دعوة كل ذي نطافة خلقية من الصالحين بطلب بها دفع الظلم
عن غيره لرضى الله اي لا لغرض له في نفسه مستجابة في حق ذلك الغير وكذا
في حقه لما تقدم وفي بعض النسخ بطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة
كل ذي نطافة اي عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة
النظرية وكالاخلاق الذميمة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية بطلب بها
النظم اي الانتظام مع العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى
ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولان التعليل
بقوله لرضى الله انما يناسب قوله بطلب التظلم لا قوله بطلب النظم اللهم
الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نطافة بطلب النظم اي انتظام حال
المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة فيتبع وانه اي وقضى الله
لينصر الصابرين على باس وفي نسخة بما شا ابناء الشياطين اي من اشرار
اهل الدنيا والمفارقين لها وليلبس الفاجر اي الفاسق سربال العار اي الجلود
السود التي لانواع الحيوانات وابناء التوفيق اي الالهي يأخذون من
الزائل اي من الدنيا الزائلة ما يشبههم اي على العمل الصالح للاخرة الباقية
والمخذولون يحرمون عند البعاد اي عند التعلق المبعد للنفوس عن
معدنها او عند البعاد عن الفضائل وكيف ما كان فهم عند البعاد ابدا يحرمون عن
التوفيق الالهي ليأخذوا من الزائل قدر الحاجة ويقنعوا به وفي بعض النسخ
يحومون كالمتحيرين عند البعاد لا يعرفون ما ينفعهم مما يضرهم ولا ما يبقى معهم
مما يزول عنهم ويختارون ما يزول عنهم اي عند المفارقة البدنية من الامور
الجسمانية على ما يصحبهم اي بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم

فيعتبرن به اي بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على العقبات اي
البرزخية النارية ونشوطا له اي الالات الحديدية وغيرها من الات عذاب
اهل النار نتبقى من كل شارد اي عن طريق الرشد الى طريق الغي
والفساد افاك اي كثير الافك والافتراء على الله تعالى ورسله
سمعت الملائكة صياح الابرار اي بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار
من خشية الله فيفزعوا بهم الى ربهم بان سألوه فناداوه انها صاحب
العظموت اي العظمة والكبرياء ورب الاتقلين اي من العقول والنفوس
الفلكية وناصب سرادقات القدرة اي من العقول والافلاك
ومقضى اي منور الاكوان من الافلاك والعناصر صل عليهم اي ارحم
الابرار المذكورين انهم صلوتك الخير يعج بها كل قلب قوام اي كثير
القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله بالدعوات ربنا
انهم قوما اي من ال لكن صاحوا في بحوابهم اي في مناجاتهم اياك
وبكوا في محاريبك طالبين بركات سماء جلالك اي طالبين
اشراقات الانوار العقلية عليهم تبرؤا من الطواغيت اي من الامور
الدنياوية ويجتنبوا من السحت اي عن الحرام وهو ما حرمه الشارع عند
الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين بذلوا جهدهم
وفي بعض النسخ جدهم في سبيلك الكريم فاجعل لهم من لدنك حفظا حرزا
واجعل لهم لدنك حسب امرنا استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الصالحات
اي من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق ويصبرون على التعبد اي
بالاعمال الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركون به شيئا اي من
مصنوعاته انهم اي الذين استجيب دعوة الملائكة فيهم اذا وردوا
عرصة القدرة اي العالم العقلي بعث لهم ما غير المقربين الذين
قاموا اي القيام الروحاني تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود

اى اول افق العقل ويبصرهم اى يبصر بدوآئه على اهل الفسق قبل العود اى
بالمفارقة البدنية الى باب الرفيع اى العقل او النفس ويجعل لهم
رداء وفى اكثر النسخ رداء من اوليائه اى من جماله الشيرازى الاعظم
ونهايه وحسنه ليخضع لهم اى بعد تجليتهم بجمال من النيّر كل ذى طرف حسّار
ولنرجع اى المقصود الذى كنا بسبيله من العلم وفى هذا اشعار بان ما ذكره
من الواردين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا فاعلم ان
النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية يطيعها مادة العالم اى النفس
كالحديد الحامى يكسوه مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق فاذا الحقت
بسنا المجد واستضاءت بضوء القدس ينفعل عنها النفوس وتتأثر عنها المواد
كما يتأثر بدنها عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر
المبادى العالية وطبيعته اى من عنصر العالم فكما يؤثر تلك المبادى المجردة فى
العالم كذلك يؤثر النفس التى قويت بالاشراقات حين تجاوزها تأثيرها بدنها فى العالم
وكما انه يحدث فى بدنها بما يتمثله من صورة المعشوق فى الخيال مزاج يحدث بريحا
عن المادة الرطبة فى البدن ويرسله الى العضو الذى هو آلة الفعل الشهوانى
ليستعد به لذلك الشأن تحدث عنها فى عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف
وتخلخل يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون
وما اشبه ذلك وعلى هذا قياس تأثيرها فى القوى الجسمانية التى للنفوس اخرى ولهذا
ما تمرض وتبرئ عن المرض والذى يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر منه الافعال
بناء على ان العلة لا تقتضى شيئا لا يكون موجودا فيها ليس من شرط ما يقتضى شيئا
ان يكون ذلك الشى موجودا فيه اذ ليس كل مسخن حارا ولا كل مبرد باردا
فان الشعاع والحركة تقتضيان السخونة وليسا بحارين والصورة المائية تقتضى
البرودة وليست بباردة وانما يلزم ذلك فى العلل التى هى معطية للوجود
ويسمع دعاؤها فى العالم الاعلى ويكون فى القضاء السابق اى فى علمه الازلى

فطبيعة البدن الخ

ليس بشى كما نصه

هنا نكتة لطيفة فى باب القدر فتدبر

[illegible]

مقدرا ان دعا شخص يكون سببا لاجابة من نذر كذا المراد مع الدعاء
والنور السانح اى الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى اى العالم
العقلى وهو الكبير القدرة والعلم فطبيعه العالم طاعته لما فاض منه النور السانح
وهو اصل الخوارق يتقرر فيها مثال من نور الله اى مثال عقلى من نوره
ويتمكن فيها نور اى روحانى خلاق به يقدر على خلق بعض الاشياء والتغير
النوع هو النورية فاعطه تؤثر فى الاشياء فيقدرها واعلم انه لما ذكر سبب
الخوارق من الانبياء والاولياء عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق
التى تظهر من غيرهم وهى ثلثه اقسام لان المقتضى لها اما امر ارضى او سماوى
او مركب منهما والارضى والمراد منه اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق
بها اما ان يكون نفس الانسان وما يتعلق بها من الهيآت اولا يكون فان كان
فهو كالاصابة بالعين والمبدأ فيها هيئة نفسانية معجبة تؤثر فى فساد المتعجب
منه بخاصية موجودة فى المتعجب وتلك الخاصية هى النورية القاهرة التى تتعجب
وكالسحر لانه ايضا من تاثير النفوس والاوهام الا انها شريرة ويستعملها للشر
بخلاف ما للعارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدأ فيها
خواص الاجرام العنصرية كجذبة المغناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوى فقط
من غير اعتبار قابل ارضى يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا لشئ فى
عالمنا هذا بل لابد من انضمام امر ارضى اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو
المقتضى والخارقة التى مبدأها ذلك هى الطلسمات وهى ثالث الاقسام وكل
اى المجموع المركب من السماوى والارضى
ما هو مبدأ لخرق عادة فلابد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة
واخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلائق
البدنية والعوائق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر
الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البداية ومنها ما يرد على المتوسطين
الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك ويختلف ورودها اختلافا

فيكون الدعاء جزء العلة التامة لذلك الشى التى هى الاسباب العقلية والفلكية واستعداده صح

والنفوس المجردة اى الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات صح

واعلم ان مؤثرات الغريبة عندنا ثلاثة الاول مبدأ الهيآت النفسانية للعارفين ويدخل فيه الاصابة بالعين والسحر من تاثيرات النفوس والاوهام والفرق بينها وبين ما للعارفين ان هيئات نفوس العارفين تستعمل فى الخير والسحرة فى الشر ونفوس السحرة خواص الطبايع والكلام الثانى مبدأ خواص الاجسام الارضية كجذب المقناطيس وكل ما دخل فى هذا القسم يسمى نيرنجات الثالث الطلسمات ومبدأها الاجرام الفلكية مع امزجة ارضية وقوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية لمناسبة بين القوى الفاعلة والمنفعلة تقتضى وجود آثار غريبة من شرح الشهرزورى

النور السانح هو كبير القدرة والعلم

بيان اسباب الخوارق التى تظهر من غير الانبياء والاولياء

سبب تاثير العين

سبب تاثير السحر

سبب تاثير النيرنجات

سبب تاثير الطلسمات

شديد الحب اختلاف استعداد السالك فقد يكون من مراتب الانوار الفائضة
من العقل على اهل البدايات والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره وقد يكون على خلافه
ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لابد من ورودها
في اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايات انوار خاطفة لذيذة وتسمى
الطوالع واللوائح وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون في الرياضة الى ان
يكثر عليهم ورودها لملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض
ثم بعد ذلك تثبت الخواطف وتخمد ثباتها تسمى السكينة وعند التوغل في
الرياضة تصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى وما
دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي فهي بعد غير واصلة لانها اذا ابتهجت
بما نالها من اثر الحق كان لها نظر الى غير نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها
المبتهجة فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي
واذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بالتذاذها فذلك الذي يسمى الفناء وهذا
لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها
وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها
لا تلحظ ذاتها الان من حيث هي منغبة ولاحظة والملاحظة الثانية قبل هي ملاحظة
النفس لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك
وان كان بسبب الحق فهو حجاب من النفس وتيه وتبجح والحالة التي يعبر عنها العارفون
بالفناء هي ان لا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة
فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه
اولا ثم ذاهبا فيه اخرا متحدا به على الوجه الذي عرفته فان خطر له اثناء ذلك انه
حصل له الفناء المذكور فهو شوب وكدورة بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء
وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان
مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى لا يسمع

الفنا يطلع فيها بوارق الكشف من الانوار الشارقة واللوامع البارقة في بداياتهم ووسطهم ونهاياتهم

في اللذات ص

الفناء

بالحق ص

مهمه

فيه ما يقع لشيء اصلا ويخاطب فلا يفهم ويجتاز من يديه مجتاز فلا يراه وهو
في هذا الاستغراق غافل عن كل شيء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى
الاستغراق لكان معرضا عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان
من نفسه والعارف ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط
حتى ينسى العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة التي بين النفس
والبدن مع انها ليست فيه توجب الاشارة اليه باحتراز اكثر النفوس
نسيت نفوسها وظنت انه هو بانها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل
للنفس مع المبادي علاقة شوقية عشقية تمحو عنها الالتفات الى شيء بحيث
يشير الى مبدائها بانا اشارة روحانية كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين
واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى مجمل احوال الواصلين واصولها دون
تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتعيينها فلنرجع الى تتبع الفاظ
الكتاب ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فمنها ما يحكى عن الحكماء
وهو قوله نور بارق يرد على اهل البدايات يلمع ويطوى كلمعة بارق لذيذ
ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه
برق هائل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ
نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء على الراس يثبت زمانا طويلا
شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه لمحة
لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة نور محرق يتحرك العروق الغريزية وقد يحصل
من سماع طبول او ابواق امور هائلة للمبتدي او التفكر ويتخيل يورث
عزا نور لامع في خطفة عظيمة يغلب دهشة وابصارا اظهر من الشمس فيه لذة مفرقة
نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الراس زمانا طويلا نور سانح
مع قبضة متالية وفي بعض النسخ متلالية يترأى كانها قبضت شعر
راسه وتجره شديدا ويولم الما لذيذا نور مع قبضة يترأى كانها متمكنة في الدماغ

مهمه جدا

بلغ

ذكر الانوار السانحة الخمسة عشر

نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني فيظهر كانه تدرع بالبدن ثم يكاد
يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا او نور يبداه في صولة
وعند مبدائه يتخيل الانسان كان شيئا ينهدم او نور سانح يسلب النفس ويتبين
معلقة محصنة بنهايتها شاهد تجردها عن الجهات ولم يكن صاحبها يعلم قبل ذلك
او نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق او نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد ينقطع مفاصله
سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوايح مما
وردت على المصنف رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره
وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية وهذه اي هذه الانوار الخمسة
عشر المذكورة كلها اشراقات اي من العقل المفارق على النور المدبر
اي النفس الانسانية وقد يهتدي من الاشراق صاحبه ان كان ذكيا مستبصرا
نوريا الى معرفة النفس التي عليها الاشراق ولا يهتدي منه اليها ان كان صاحب
الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس اي الاشراقات من النور المدبر
الى الهيكل اي الى البدن والى الروح النفساني وعلامته ان يظهر على
البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة وهذه
اي الانوار المذكورة غايات المتوسطين اي في السلوك وقد تحملهم اي
تحمل المتوسطين من السلاك هذه الانوار اذا قويت في بعضهم لاستعداد
تام من النفس ومن البدن للقبول فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون
الى السماء مع ابدانهم اي مع ابدان مثالية لا جسمانية ولهذا انكر الابدان ولم يقل مع الابدان
او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادة العلوية اي من السيارات
والثوابت وهذه اي المشي على الماء والهواء والصعود الى السماء مع الابدان
وغير ذلك من الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اي عالم المثال لان العالم
المقداري ينقسم ثمانية اقسام سبعة منها الاقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية
والثامن فيه المقادير المثالية وهي عالم المثل المعلقة الذي يؤخذ منه الابدان الفلكية

الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر
اظهار العجايب والغرايب من الانبيا والاوليا للوصول الى هذا العالم
ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا
ذات العجايب وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع
عليه السلام الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليا
من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة الواردة على اهل
البدايا والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسطين المتصلة
باول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله
وان كانت متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه ذكر مقاما واحدا من
مقامات المنتهين هو الغاية في السلوك لا ينتهي اليه الا الفحول من الانبيا والاوليا
والحكما ولهذا قال والمعظم الملكات اي في السلوك خزانة ومشاهدة
الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اي البدنية
انسلاخا وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق
عنه بالكلية الا انه اي لكنه مع وجود تلك البقية لشدة نوريته وكثرة
وصول الانوار السانحة اليه وتوالي فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق
العقلي يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها
اي الحجب الالهية العقلية بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار
كانها شفافة اي كان تلك الحجب شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته
وان كانت انوارا في نفس الامر كما ترى اضواء الكواكب عند طلوع النير الاعظم
مع وجودها في نفس الامر ويبصر اي هذا النور الواصل الى هذا المقام كانه
موضع في النور المحيط اي بالكل وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا صحيح نسخه
وهذا قل من يصل اليه من السلاك حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس اي جوهر
الهرامسة وكبار الحكماء وفي اكثر النسخ وكبار الحكمة اي وكبار اهل الحكمة كانباذقلس

وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه
الشريعة يعني النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشار بقوله عليه السلام لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وكذا الحق في مقامه حيث قال
في الكتاب الالهي ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة
من المنسلخين عن النواسيت اي عن الابدان كابي يزيد البسطامي وسهل بن
عبد الله التستري وابي الحسن الخرقاني والحسين بن منصور وذي النون المصري
وغيرهم من كبار الاولياء ولا يخلو الادوار عن هذه الامور اي عن الواصلين
اليها وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم
يشاهد بنفسه هذه المقامات اما لعدم استعداده او لغلبة القوى البدنية
على النور المدبر فلا يعترض اي بعقله البتر ونوره الكدر على اساطين
الحكمة اي من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن
عبد الله على الاخلاص اي من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات
اي عن العلائق البدنية والعوائق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اي من
العالم العلوي واحواله ما لا يشاهد غيره وهذه الانوار اي السانحة من العقل
الفائضة على الانوار المدبرة الثابتة ما يشوبه العز اي هيئة نورية عقلية
يقتضي العز ينفع في الامور المتعلقة به اي بالعز حتى يصير ذلك الشخص الذي افيض
على نوره المدبر ما يشوبه العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم ومنها ما يشوبه المحبة
اي هيئة نورية عقلية تقتضي المحبة ينفع في الامور المتعلقة بها اي بالمحبة حتى
يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات من القهر والذل
والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التي لا يمكن عدها
وحصرها ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفي الانوار اي العقلية عجائب
اي لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر في علائق الظلمات ولما كانت هذه
الهيئات العقلية كلها كامنة في النفوس الناطقة بالقوة وانما تخرج الى الفعل بالعقل المفارق عند

ولما كانت هذه الهيئات العقلية كلها بالقوة في النفوس الناطقة وانما تخرج الى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المفارق صح شهرزوري

حصول

حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوى عزه ومحبته اي بتحصيل
الاستعداد واخراجهما من القوة الى الفعل تحكمت وفي بعض النسخ
تحكم نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز في الامور
المتعلقة به والمحبة في الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اي المترقي الى العالم
العلوي الفكور اي كثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر
اي على الفكر والترقي تابل اي للعلوم الحقيقية ومن الهمم المقامات
اي ومن الهمم العالية المقامات السامية والرتب الرفيعة والمحاذير
اي الامور المحذورة المخوفة والمهاويل اي الامور الهائلة والتحايير اي الامور
المحيرة الواقعة في عالم المثال كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة في الاراء
الالهية اي من السالكين المحققين والشيطانية اي من المستنطقين على ما
سبقت الاشارة اليه من انهم قد يشغلون الصبيان ومن تحرير مجراهم
بامور تحير البصر وتدهش الخيال وفي كثير من النسخ ومن الهمم مقامات
ومحاذير ومهاويل وتحايير معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة في الاراء الالهية والشيطانية
والاول اظهر واصح وبنات الهمة اي قوة النفس بكونه بالمدركات
اي العقلية والمثالية والحسية العيون المجتمعة العينية
المدة لكل قوة تحسبها تمد وفي
بعض النسخ وتمد العز على القهر والمحبة على الجذب والمستبصر اي
بالامور الحقيقية والاسرار الربانية له العبرة التامة فيكفيه القليل
اي بالنسبة اليه فانه يعتبر باقل شيء ما لا يعتبر غيره باضعافه والصبر في عزم
الامور والسر فيه اي في الصبر مفوض الى الشخص القائم بالكتاب
اي الحكمة الاشراق المشتملة على لب الحقائق الالهية والاسرار الربانية
او بالكتاب الالهي من العقول والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذ الكل
كتاب الله كما اشرنا اليه قبل والقربة الى الله عز وجل في تسهيل السبل
اليه وتلطيف السر بالافكار اللطيفة وهو ما يكون معتدلا في الكم والكيف

وعند اعتدال احوال البدن فى الماكل والمشارب وغيرهما من الامور
البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم الاشارات من الكتابات
الى قدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك مع مراقبة لاحوال نفسه
وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى عالم
السفلى فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدر الملك
وعظمته لتناسب العوالم وان كان الكل من الله تعالى ودوام الذكر لجلال الله
يفضى الى هذه الامور اى الشريفة المذكورة والاحوال المسطورة انما
يفضى الى هذه الامور الشريفة لانها كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة
العقل هيآته النورية عليها وتلك الهيآت النورية تعدها لادراك
المطالب سهولة لانه اذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق الفكر
والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى
نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب وتعب فلهذا ما يفضى تلك الاحوال
الى هذه الامور الشريفة والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار اصل فى الباب
لانه يعد النفس لاشراق الانوار الالهية وادراك الانوار الشريفة
على ما قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه وما لا اخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء فى الكتب المنزلة
والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التى فيها ريا وان كثرت واعتبار الاعمال
الخالصة لله تعالى وان قلت وتطريب النفس اى بالالحان الموسيقية
والنغمات الوترية بذكر الله صاحب الجبروت اى مع تذكر جلال الله
وعظمته نافع اى فى الحال الاول الذى للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء
على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض
نورها وخمد على ان الحزن للحال الثانى اى الذى للسالك افضل وقراءة الصحف
المنزلة وسرعة الرجوع الى منزله لتخلق اى الى منزله عالم الاجسام والاكدار اى

عالم المجردات كل هذه اى المذكورات شرائط اى معدة للسالك
الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على الانسان
كسته لباس العز والهيبة وتتقاوله النفوس وعند الله لطلاب ماء الحيوة اى
لطلاب الكمال الحقيقى العقلى الذى هو سبب الخلود السرمدى على افضل الاحوال
المعبر عنه بماء الحيوة نور وعظيم فهل من مستجير اى من عذابه وناره بنور
الملك اى بنور صاحب الاجرام والملكوت اى عالم المجردات
فهل من مشتاق اى الى العالم العقلى يقرع باب الجبروت اى باب
الحضرة الربوبية فهل من خاشع اى من خاضع لذكر الله فهل من ذاهب الى ربه
اى بقطع العلائق البدنية والعوائق الظلمانية ليهديه ما ضاع من قصد
نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخوانى بحفظ اوامر الله
اى الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه الى الله
مولانا نور الانوار بالكلية وترك ما لا يعنيكم اى ما لا يهمكم من قول وفعل
اى مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال العقلى لقوله عليه السلام من اشتغل بما لا
يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل خاطر شيطانى اى مما يجر الى العالم السفلى
واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير اهله والله خليفتى
عليكم فرغت من تاليفه فى اخر جمادى الاخرة من شهور سنة اثنين وثمانين
وخمسمائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى اخر
النهار وذلك اليوم هو يوم الثلثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه
اشارة الى انه من اثار هذا القران العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم فلا
تمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اى الذين هم اتباع المعلم
الاول ارسطوطاليس وهو محب لنور الله اى والحال انه المستحكم طريقتهم
محب لنور الله طالب للوصول اليه والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث
غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع فى قراءة هذا الكتاب

وفهم معاينة بعد استحكامه للحكمتين العلمية والعملية يرتاض اربعين يوما تاركا
للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا الى التأمل لنور الله عز وجل وعلى ما يامره
قيم الكتاب اى الواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا
بلغ الكتاب اجله اى فاذا انقضت الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان يقطع
اولا العلائق والعوائق الخارجية بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد
ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ثم يقعد فى بيت صغير مظلم
بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب
بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الحبوب
الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللايقة بدهن لوز او جوز او شيرج
ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ ولا يخلى رأسه وبدنه
من الادهان بالادهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا
بذكر الله عز وجل والقدسيين من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب
معرضا عن البدن وما فيه بحيث نفسه كانها فارقت اقطار الجهات والازمان
والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا فانها لو دامت كذا اقتبست
برق وهو نور فايض على النفس من العقل لذيذ كالبرق الخاطف على ما تقدم
ثم خرق وهو نور يخرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها
الاصيلى الذى هو اخر المراتب فلله الخوض فيه وسيعلم الباحث فيه انه قد فات
المتقدمين والمتاخرين اى من الحكماء ما يسر الله على لسانى منه اى من هذا
الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل
بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال
بعضهم قسمان احدهما معاينة الحقايق كفاحا وثانيهما نفث فى الروع وهو الالهام
النفسى قال وقد القاه اى مجموع ما فى هذا الكتاب من المعانى الثابتة
القدسية اى روح القدس فى روعى اى فى نفسى فى يوم عجيب دفعة

وهو كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى احبب ما شئت
فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت كتابته
ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار وله اى ولهذا الكتاب خطب
عظيم لانه عظيم القدر جليل الشان لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما
البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة واما الذوقية فلانها ذوق
افاضل الامم السالفة من الاجيال الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب
ذا خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتاخرين ما يسر الله على لسانى منه
فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشان جليل القدر
لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على الاصول الاشراقيين
وتجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو
قطب الوقت وخليفة الله فى ارضه قال ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار
هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب
اى هذا الكتاب لا الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات واعلموا اخوانى
ان تذكر الموت ابدا من المهمات لاشتماله على فوائد منها ما اشار اليه النبى
عليه السلام فى قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره احد فى ضيق الا وسعه
عليه ولا فى سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشروع فى تحصيل كل مشتهى
خلق والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة والنشاط فى العبادة والاشتغال بتحصيل
ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية لا بما يفنى ويزول من الامور
الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت وانتظاره والفرح به رجاء لقاء الله
لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا
من لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب
احب لقاه وان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا تخلو
كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات

الجنان المملوة بالرحمة والرضوان بجلائل الدار الغائبة التي ليست الحيوة فيها الا للحيوان فقط
دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء
في هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفنا على النفس فيجب على العاقل
ان يولي وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من ارشاد وينفعه في المعاد
من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه مما يقرب الى النعيم
والدار الاخرة ويبعد عما سواه من الدار الفانية ولهذا اختم الوصية بقوله تعالى
فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا
الا وانتم مستسلمون منقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فياض
الجود وواهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه
خصوصا على سيدنا محمد واله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم
تسليما كثيرا هذا اخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله
ملهم الصواب على ما يسر من حل مشكلات هذا الكتاب فهذا ما سمحت به
قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم افواج الاشغال
على حكم العجلة في اوقات مختلسة من تلاطم الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال
الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع في كشف
المطالب والمعاني وتوضيح المسالك والمباني غير متعرض لذكر ما اجده
مخالفا لما اعتقده مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته
العويصة واظهار مبانيها متجنبا عن غاية اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة
على وجه ارجو ان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله
ما يتمناه على ان الذي من قبلي شيء لن ليس له قدر وما عداه مما ماخوذ من اقاويل
الاكابر العلماء واساطين افاضل الحكماء مما استحق الناظر واستدلال النظر على
ان الاول كليل والثاني عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وظهر
من فوات العيش خواتمه وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي قيد الهوان اسير

بدل الله باجابته للباطل انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه والاعراض عن المخلوق
فان الاستيناس بالناس من علامة الافلاس ومظنة الالتباس ولست انكر ان بذلت
المجهود فيه على ما يظهر لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان
يطلع بعض الاحاد فضلا عن الافراد في مواضع على ما اخفي عنا فان الالفاظ
الفاظه تشبه الالغاز السيما التي لا تتفق على حد معين فلعل الله يوفق
الناظرين فيه للاطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق
اسد ومحمل اولى وتقرير اقوى الى غير ذلك والاصلاح ما يعثرون عليه
من سهو المصحف وعثور قلمه او لغو المصنف وقصور قدمه الى غير
ذلك من الخلل والغلط متجنبين طريق المراء والعناد والله ولي
السداد والرشد منه المبداء واليه المعاد
والحمد لله رب العالمين والصلوة
على محمد واله وصحبه اجمعين

وفرغ المصنف الشارح قدس الله روحه ونور ضريحه من تاليفه في شهر الله
الاصم الاصب رجب عمت بركته من شهور سنه اربع وتسعين وثمانمائة
وقد وقع الفراغ من استنساخ هذه النسخة الشريفة
عن يد عبد الفقير الضعيف المحقر محمد صادق بن علي
غفر لهما وستر عيوبهما في اليوم الخامس عشر
من ذي القعدة الشريفة
لسنة عشر ومائة والف
من هجرة النبي الغز
والشرف

اربع [illegible] من شهر الله الاصب
رجب عمت بركاته من [illegible]
اربع وتسعين وثمانمائة [illegible]

[illegible]

حسبي الله
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد الله غني عن الصدور ناظر
١٢٧٥ وعفي عنه